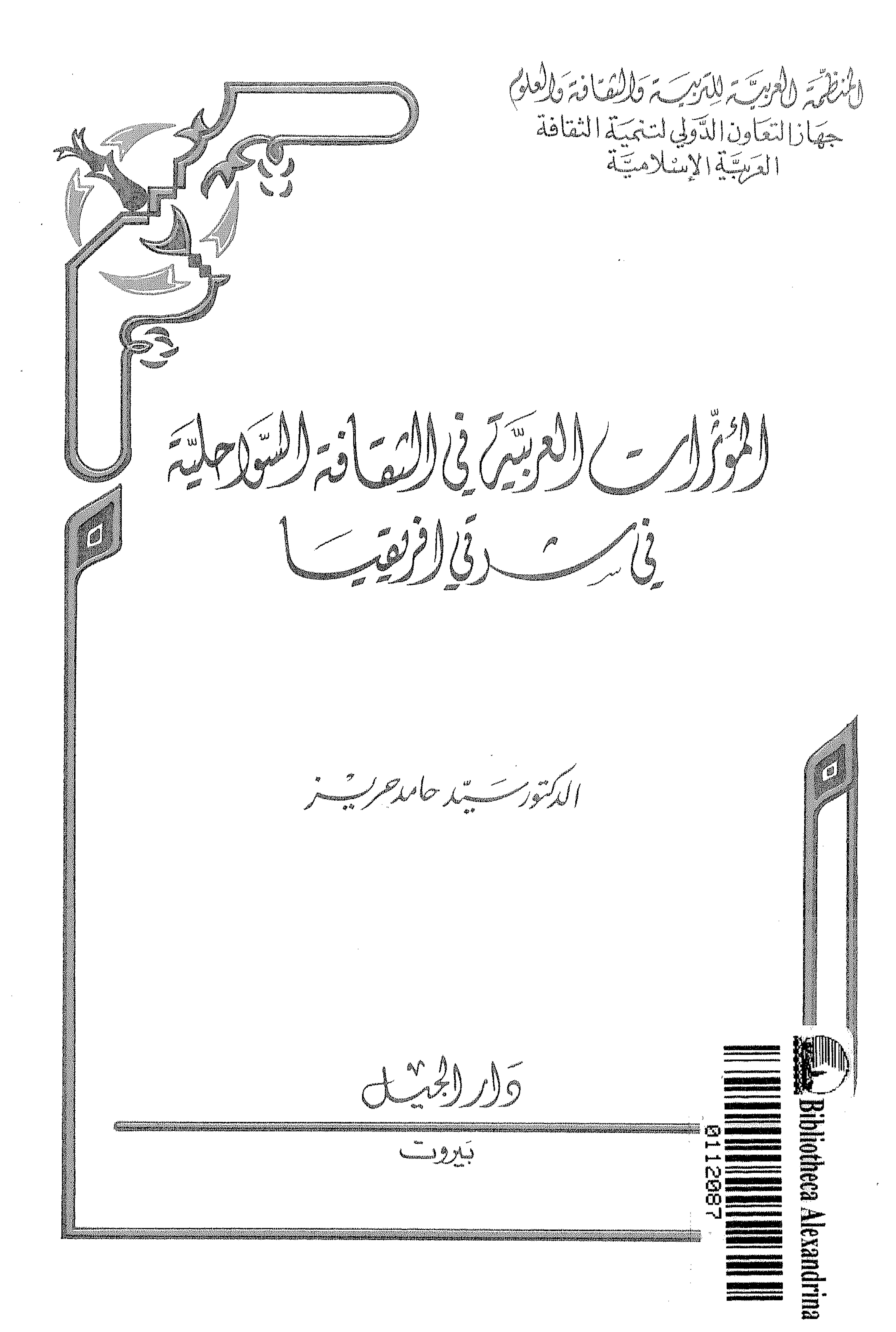



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

جهاز التعاون الدولي لتنمية الثقافة

العربية الإسلامية


# المؤثرات العربية في الثقافة السواحلية في شرقي افريقيا


الدكتور سيد حامد حريز



دار الجيل

بيروت

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
جهاز التعاون الدولي لتنمية الثقافة
العربية الإسلامية

# المؤثرات العربية في الثقافة السواحلية في شرقي أفريقيا

الدكتور سيد حامد حريز



دار الجيل
بيروت

الطبعة الأولى
١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م

# مقدمة

تهتم هذه الدراسة بالتعريف بالثقافة السواحيلية، ومناقشة شتى الجوانب المتعلقة بها مثل نشأتها وتطورها وبعض خصائصها الاجتماعية واللغوية والأدبية. ويتم هذا الطرح من منطلق الاحتكاك والتفاعل بوجه عام، وفي إطار العلاقات الافريقية والعربية الاسلامية على وجه الخصوص. واذا كانت الثقافة السواحيلية ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة السواحيلية، واللغة السواحيلية لغة افريقية في المقام الأول من حيث بنيتها وتركيبها، فالثقافة السواحيلية كذلك ارتوت من نبع افريقيا ونشأت وترعرعت في ربوعها، وتأصلت وفق تراثها بصورة لا تدع مجالاً لانكار كيانها الافريقي. فبالاضافة للعناصر المحلية المرتبطة بثقافة ولغات البانتو، والتي وجدت سبيلها الى الثقافة السواحيلية، نجد هناك مكونات ومؤثرات ثقافية ترتبط بالمجموعات الافريقية الأخرى كالنوبيين والبلقاسيين والاثيوبيين وخلافهم. وقد أعطى ذلك الثقافة السواحيلية بعداً افريقيا يتسم بالشمولية ويفلت عن طوق المحلية الضيقة.

لعب العرب والمسلمون ابان استقرارهم في سواحل شرقي افريقيا، دوراً متعاظماً في نشأة وتطور الثقافة السواحيلية وفي نشرها داخل القارة الافريقية. ولكن بالرغم من ذلك لا نستطيع أن نتحدث عن الثقافة السواحيلية على أساس أنها ثقافة عربية اسلامية، كما لا يحق لنا أن نتحدث عن افريقيتها بمعزل عن العروبة والاسلام. فهناك المكونات الثقافية الأخرى غير العناصر البانتوية، كما وهنالك المؤثرات الاسيوية الأخرى غير الثقافة العربية. وما هو أهم من هذا

وذاك أن احتكاك وتداخل بعض المجموعات الساحلية الافريقية بمجموعات عربية أو إسلامية، وتفاعلها تحت ظروف تاريخية واجتماعية محددة أدى الى خلق كيان ثقافي جديد ومتميز، يربط بين الأصول الافريقية والمؤثرات الاسيوية، لا سيما المؤثرات العربية. فلا غرو اذاً أن أحاول دراسة الثقافة السواحيلية في إطار العلاقات العربية الافريقية.

لقد أتيحت لي فرصة زيارة المنطقة السواحيلية عدة مرات منذ مطلع السبعينات، إلا أن هذه الزيارات كانت قصيرة وعلى امتداد فترات متقطعة. وفي الآونة الأخيرة عملت في جزيرة زنجبار وأقمت فيها لفترة ثلاث سنوات امتدت من مطلع عام ١٩٧٩ م وحتى نهاية عام ١٩٨١ م . وخلال تلك الفترة عايشت السواحيليين وعرفت ثقافتهم وخصائصهم الاجتماعية، كما تمكنت من زيارة أماكن أخرى في المنطقة السواحيلية أذكر منها، مقديشو، وممباسة، وموزمبيق. كذلك أتاحت لي ظروف عملي في « مركز شرق افريقيا لدراسة التراث الشفاهي واللغات الوطنية » التعرف على العديد من الوثائق والدراسات الخاصة بأقطار أخرى ذات صلة بالمنطقة السواحيلية مثل مدغشقر وجزر القمر. نبهني كل ذلك الى ثراء الثقافة السواحيلية وزادني شغفاً بها، فبدأت الاطلاع على بعض ما كتب عنها. وعندئذ لاحظت فقر المكتبة العربية في هذا المجال، وبعد القارئ العربي عن تلك الثقافة، بالرغم من ارتباطه بها تاريخياً وأدبياً ودينياً، وبالرغم من أن الجغرافيين والبلدانيين العرب هم أول من نبه الى نشأة هذه الثقافة. وقد وقر في ذهني أن أعد عملاً تمهيدياً أعتبره مدخلاً لتلك الثقافة، وأقدمه للقارئ العربي. اعتمدت في جمع المعلومات لهذا العمل على الملاحظة وعلى الروايات الشفاهية، وعلى بعض الوثائق والمخطوطات العربية الموجودة في دار الوثائق بزنجبار ومركز شرق افريقيا لدراسة التراث واللغات الوطنية ومكتبة جامعة دار السلام. وذلك بالإضافة للمراجع باللغات الأجنبية.

وبدأت بالفعل كتابة يعوزها التشجيع وتحتاج لتكريس المزيد من الوقت. وعند عودتي للسودان حاولت مواصلة هذا العمل، فلمست بعض القصور في

ما بين يدي من المعلومات. وحينئذ رأيت أن لا مناص من وجود جهة تساعدني في هذا العمل. فتقدمت بمشروع بحثي لجهاز تنمية التعاون الدولي التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. ووجدت من المنظمة ومن هذا الجهاز تفهما تاماً ودعماً مقدراً دفعني لمواصلة هذا الجهد ومكنني من القيام بالمزيد من العمل في مجال جمع المعلومات وإعدادها للنشر، فللمنظمة العربية، ولجهاز التعاون الدولي خالص شكري وتقديري. وهناك العديد من الوزارات والمعاهد والمؤسسات التي أعانتني في القيام بهذا العمل. أخص بالشكر وزارة التراث والثقافة بسلطنة عمان على المعلومات التي تلقيتها منها من خلال مطبوعاتها. والشكر موصول لدار الوثائق المركزية بزنجبار، ومركز شرق افريقيا لدراسة التراث الشفاهي واللغات الوطنية، ومعهد الدراسات الافريقية والاسيوية بجامعة الخرطوم، ومعهد الخرطوم الدولي للغة العربية. كما أود أن أخص بالشكر زميلي شعبان سنقو أستاذ اللغة السواحيلية بمعهد الدراسات الافريقية والاسيوية على صادق عونه وتشجيعه في مختلف مراحل هذه الدراسة. وأشكر كذلك الطالبين الزنجباريين خليفة مولدي وحسين علي علي مساعدتهما في ترجمة النصوص السواحيلية. والكمال لله وحده، وما التوفيق إلا من عنده.

# الفصل الأول

# الساحل الشرقي الافريقي عبر التاريخ

الساحل الشرقي الافريقي هو الجزء الذي شهد مولد وتطور الثقافة السواحيلية. فمنه اكتسبت السواحيلية اسمها، وفيه ولدت وترعرعت، ومنه انتشرت الى داخل القارة بل والى القارات المجاورة. لذلك فالتمهيد لدراسة الثقافة السواحيلية يقتضي .معرفة تأريخ الساحل الشرقي الافريقي والحركات السكانية الداخلية والخارجية، والتي امتدت لهذا الجزء من القارة الافريقية، وما أعقبها من مؤثرات ثقافية ــ افريقية كانت أو وافدة. أحاول في الفصل التالي إعطاء مسح تأريخي موجز وسريع للساحل الشرقي الافريقي، مركِّزاً على الأجزاء الوسطى والجنوبية منه، بما في ذلك الجزر المتاخمة للساحل. وذلك لأن هذا الحزام والذي يمتد من الصومال وحتى الموزمبيق ــ يمثل الجزء الرئيسي من المنطقة السواحيلية. وبالرغم من أهمية الجزء الشمالي من الساحل الشرقي الافريقي، لا سيما منطقة اثيوبيا، بالنسبة للمؤثرات الوافدة والعلاقات العربية الافريقية، إلا أننا لا نسلط عليها الضوء كثيراً ونذكرها باقتضاب. ليس ذلك تقليلاً لشأنها، فقد لعبت دوراً هاماً في تاريخ العلاقات المتبادلة بين افريقيا وجنوب الجزيرة العربية، ولكن بسبب بعدها من مركز الثقل بالنسبة للمنطقة السواحيلية.

وطالما أن هذا المسح التاريخي يهدف الى توضيح التمازج السكاني في تلك المنطقة، وما ترتَّب عليه من تكوين المجتمع السواحيلي وخصائص

ثقافته، لا بدّ من الحديث عن المجموعات البشرية الأولى التي عرفتها المنطقة. وهي من دون شك تمثل العناصر المحلية الافريقية التي وجدت في تلك الرقعة الجغرافية من أبعد الأزمان، أو التي أوفدت الى تلك المنطقة من أماكن أخرى واستقرت في شرقي افريقيا منذ قرون عديدة. وفي كثير من الأحيان نجد أن الحديث عن السكان الأصليين، يرجع بنا الى أزمان غائرة تصعب معها الدقة العلمية المطلوبة. وذلك بسبب بعد الشقة الزمنية وشحّ المصادر. غير أن ذلك لا يعفينا من محاولة اعطاء صورة ما للسكان الأصليين.

ويذكر بعض المؤرخين أمثال أوليفر وماثيو R. OLIVER and G. MATHEW أن بعض القبائل التي كانت تمتهن الصيد، والتي عاشت في أماكن متفرقة من شرق افريقيا كالدوروبو DOROBO ، الذين سكنوا في كينيا وتنجانيقا، يمثلون بقايا السكان الأصليين لشرق افريقيا[1]. كما يذكر كوبلاند COUPLAND أنه منذ زمن بعيد، هاجرت مجموعة رعوية تتحدث لغة « حامية »، من منطقة اثيوبيا ووادي نهر النيل الى شرق أفريقيا واستقرت هناك[2]. كما تدل الدراسات اللغوية على أنه من بين لغات المنطقة السواحيلية ( والتي تهيمن عليها اللغات البانتوية )، لغات تتصل باللغات الكوشية من حيث الأصل وبعض الخصائص اللغوية. وأذكر في هذا الصدد، لغة الاراقو (IRAQW) ولغة أمبوقو (AMBUGU) أو (Ma'a) في تنزانيا. توجد هذه اللغات في وسط تسود فيه اللغات البانتوية، فتدعم ما جاء عن ارتباط بعض سكان المنطقة السواحيلية بالمجموعات الكوشية (CUSHITIC)[3].

من أهم المجموعات الافريقية، ليس بالنسبة لشرق أفريقيا فقط، بل بالنسبة لشرقي وجنوبي وأواسط افريقيا، مجموعة البانتو Bantu. وهم المجموعة التي تفاعلت ثقافتها مع المجموعات الافريقية من جهة، ومع المجموعات الاسيوية

---

(١) R. Oliver and G. Mathew, eds., **History of East Africa**, Oxford, 1963, p. 62.

(٢) R. Coupland, **East Africa and Its Invadors, Oxford**, 1983, p. 9.

(٣) Welmers,

الوافدة من جهة أخرى، لتكون نواة الثقافة السواحيلية. وليست هناك معلومات كافية عن موطنهم الأصلي أو عن خصائصهم ومميزاتهم الثقافية الأولى، قبل أن يختلطوا بالمجموعات الأخرى، ولكن هناك نظريات مختلفة عن انتشارهم في شرق افريقيا، تشير بعضها الى حضورهم من جهة الكمرون، وتتحدث الأخرى عن أنهم وفدوا الى شرق افريقيا من منطقة الكونغو[1]. ومن حيث التصنيف اللغوي تنتمي مجموعة البانتو الى الأسرة النايجرية ــ الكُردفانية Niger - Kordofanian . وتنضوي تحت هذه المجموعة العديد من لغات وسط وغربي افريقيا.

ويجب أن نذكر هنا أن البانتو لا يشكلون مجموعة عرقية، ولا ينحدرون من جد واحد، حقيقياً كان أم وهمياً. ولكنهم يمثلون مجموعة تنتشر في شقة مترامية الأطراف، وتربط بينهم لغة مشتركة وبعض الخصائص البيئية والثقافية والوسائل المعيشية المتشابهة. وهذه المجموعة الكبرى هي في الحقيقة عبارة عن مجموعات صغيرة متعددة.

يتضح مما سلف أن المنطقة السواحيلية شهدت مؤثرات كوشية ونيلية، كما عرفت مؤثرات ثقافية من وسط وغربي افريقيا جاءت الى شرق افريقيا مع المجموعات البانتوية المهاجرة. وخلال انتشارها في شرق افريقيا حملت المجموعات البانتوية معها لغتها، كما حملت معها معرفة بتقنية الحديد وصناعته. وقد امتهنت هذه المجموعات الزراعة واستعملت الآلات الزراعية البسيطة المصنوعة من الحديد. وخلال انتشارها في شرقي أفريقيا، نشر البانتو هذه الخصائص الثقافية، بالاضافة لبعض العادات والممارسات الأخرى، التي أتطرق اليها في مجال آخر.

وبنفس الصورة التي شهدت فيها منطقة شرق افريقيا هجرات افريقية داخلية، عرفت كذلك قدراً غير يسير من الهجرات والحركات السكانية

(١) R. Coupland, Op. Cit, pp. 80 - 85; Van Pelt, **Bantu Customs in Mainland Tanzania,** Tabora, 1971, pp. 26 - 27 .

الوافدة، لا سيما من شبه القارة الهندية والجزيرة العربية. وكانت بعض هذه الحركات في شكل مجموعات نازحة صغيرة والبعض الآخر في شكل هجرات مكثفة.

ولكي نفهم تاريخ الساحل الشرقي الافريقي، لا بد من الحديث عن ظاهرة الرياح الموسمية، التي ربطت شرق افريقيا تاريخياً وثقافياً ببعض أجزاء آسيا، لا سيما شواطئ جزيرة العرب والخليج الفارسي. فالرياح الموسمية الشمالية الشرقية KASBOZI تهب الى الجنوب الغربي في الفترة من ديسمبر الى مارس. وتهب الرياح الموسمية الجنوبية الغربية KUSI الى الشمال الشرقي في الفترة من يونيو الى اكتوبر[1].. ولقد استفاد البحارة والتجار العرب من هذه الظاهرة لفترة قرون عديدة ومنذ زمن يصعب تحديده. ولكن الأمر المُسَلَّم به، أن هذه الظاهرة الجغرافية أدت الى حركة سكانية ونزوح موسمي كان يتم بصورة منتظمة منذ أمد بعيد، وترك آثاره في التكوين السكاني والثقافي للساحل الشرقي الافريقي.

ساعد هبوب الرياح الموسمية في خلق صلات تاريخية قديمة بين سكان الساحل الشرقي الافريقي وبعض سكان الهند وجنوب الجزيرة العربية. ولعل الهنود من أقدم الأجناس الاسيوية التي احتكت بسكان شرق افريقيا. فقد قام الهندوس برحلات تجارية الى شرقي افريقيا قبل بداية التاريخ المسيحي. ومن الباحثين من يشير الى وجود تلك الصلات منذ القرن السادس قبل ميلاد المسيح[2]. ولكن من الراجح أن تلك الصلات المبكرة لم تضم أعداداً كبيرةً من الوافدين، ولم تؤدِّ الى استيطان، اذ لم يستقر الهنود في شرق افريقيا إلا قريباً. فمثلاً بالرغم من الصلات الهندية القديمة بجزيرة زنجبار، إلا أن الهنود لم يستقروا هناك إلا في القرن التاسع عشر. وإن كانت هناك بعض الفئات التي استقرت واستوطنت في زمان مبكر فهي تمثل النذر اليسير.

---

(١) Abdulaziz Y. Lodhi, et al, **A Small Book on Zanzibar,** Sweden, Forfattares Bokmaskin 1979, p. 11.

(٢) R. Coupland, Op. cit., p. 16.

وفي الجزء الشمالي من الساحل الشرقي الافريقي، شهدت الحبشة العلاقات والصلات المتبادلة مع الجنوب العربي، لا سيما منطقة اليمن. وقد نشطت العلاقات الحبشية العربية خلال القرنين السادس الميلادي والسابع الميلادي. وكان ما يحدث في اليمن يؤثر على بعض أجزاء من الجزيرة العربية، وما يحدث في الجزيرة العربية يؤثر على أثيوبيا. فعندما اعتنق ذو نواس، ملك حمير، اليهودية وضايق المسيحيين وحاربهم، غزا النجاشي اليمن، بايعاز من الامبراطور جستنيان، بهدف تأديب ذي نواس ونصرة للمسيحيين. وعلى نفس النسق وفي نفس القرن ( سنة ٥٧١ م )، حدثت محاولة أبرهة لغزو الكعبة في عام الفيل. ويسجل المولى سبحانه وتعالى تلك الحادثة في حكم تنزيله .(سورة الفيل ). وفي عصر رسول الله ﷺ، نجد أن هجرة المسلمين الى الحبشة، عندما كثر اضطهاد المشركين لهم، تتم بايعاز من الرسول ﷺ. وفي ذلك دلالات كبرى، أهمها أن الرسول ﷺ أيقن أن أتباعه سيجدون الأمن والطمأنينة في أثيوبيا، إمّا لأنَّ جماعات عربية قد سبقتهم الى هناك، ومن المؤمل أن توفر اليهم ما يبتغون، أو نسبة للعلاقات الطيبة بين العرب المسلمين والأحباش في ذلك الوقت. وقد كانت الهجرة الأولى في السنة الخامسة بعد بعث رسول الله ﷺ. وكان من بين من اشتركوا فيها من كبار الصحابة عثمان بن عفان وزوجته رقية بنت النبي ﷺ وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام[1].

واذا كنت قد ركزت حديثي في الجزء السابق على العلاقات الاثيوبية العربية في عصر الرسول ﷺ وما سبقه بقليل، فإن الدراسات اللغوية المقارنة تدل على أن الصلات بين اللغات الاثيوبية والعربية القديمة ( السبأية أو الحميرية )، ترجع الى قبل ذلك بقرون عديدة. فأوجه الشبه بين اللغات السامية الاثيوبية واللغة العربية ( القديمة ) في مجال التركيب والبناء الصوتي والقاموس، توضح أن تلك الصلة كانت قوية وذات جذور تاريخية بعيدة.

---

(١) لمزيد من الاستطلاع عن هذه الهجرة، راجع عبدالله الطيب، « هجرة الحبشة ».

وتختلف هذه الوشائج اللغوية من لغة لأخرى من حيث عمقها وقوتها. فنجد أن أوجه الشبه تقوى بين لغة جعز وبين اللغة العربية ( القديمة ). وأحياناً يصل هذا الشبه إلى حد التطابق.

وكما ذكرت فقد نشطت العلاقات الافريقية العربية خلال القرن السادس الميلادي في الجزء الشمالي من الساحل الشرقي الافريقي. ( أي الأجزاء التي شهدت نشأة وتطور الثقافة السواحيلية ) فنجد بعض الاشارات التاريخية لهجرات سكانية ومؤثرات عربية بدءاً بالقرن السابع الميلادي. تتحدث الروايات الشفاهية والمخطوطات مثل مخطوطة باتي Pate وكلوة Kilwa ، على أنه في القرن السابع الميلادي، إبَّان عهد عبد الملك بن مروان، هاجرت مجموعات من سوريا الى شرق افريقيا، وأنه على أيادي تلك المجموعات تمَّ بناء بعض المدن الساحلية الهامة، مثل ممبسا وزنجبار وكلوة ومالندي[١].

وعندما نأتي الى الهجرات المستوثق منها، والتي اتخذت شكلا استيطانيا نتج عنه تأثير حضاري ملموس، فإننا نجد أن العمانيين كانوا قوام هذه الهجرات. فأقدم الهجرات المعروفة لدى المؤرخين هي هجرة سليمان وسعيد أبناء عباد بن عبد الجلندي، من عمان الى شرق افريقيا في نهاية القرن السابع الميلادي ( عام ٦٩٥ ميلادي ). وقد تمت هذه الهجرة في عهد عبد الملك بن مروان، واشترك فيها عدد كبير من قبيلة الازد العمانية. ويرى بعض المؤرخين أنَّ هذه الجماعات المهاجرة استقرت في مافيا أولامو[٢].

وتشير المخطوطات المحلية والروايات الشفاهية المتداولة بين الناس حتى اليوم، الى هجرة الشيرازيين ( من مدينة شيراز بايران ) تحت قيادة السلطان الحسن بن علي في القرن العاشر الميلادي، واستقرارهم في أماكن مختلفة من

---

(١) John Gray, History of Kilwa (reprinted from Tanzania Notes and Records), p.4.

(٢) سعيد بن علي الصغيري، **جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار**، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة، ١٩٧٩، جمال زكريا « الدولة العمانية في شرق افريقيا » **حصاد ندوة الدراسات العمانية**، المجلد الثالث، مسقط، ١٩٨١، ص ٨٣.

شرق افريقيا. كما ينتسب الى الشيرازيين أيضا تأسيس العديد من المدن الاسلامية في الساحل الشرقي الافريقي. وينتسب اليهم العديد من السواحيليين الذين يذكرون، بل يعتقدون اعتقاداً جازماً، أنهم من أصل شيرازي. ووفقاً لهذه الروايات التي تتعدد وتختلف اختلافاً طفيفاً في المخطوطات والتراث الشفاهي، هاجر السلطان حسن بن علي، من مدينة شيراز بفارس ( ايران حاليا ) مع أبنائه الستة ونفر من أهله وأتباعه، واستقروا أولاً في مدينة مقديشو بالصومال لفترة وجيزة. وبعد ذلك تفرقوا واستقروا في أماكن مختلفة من الساحل الشرقي الافريقي وبعض جزر المحيط الهندي مثل ممبسا وجزر القمر واختلطوا بالسكان وأسسوا المدن والحضارة الاسلامية.

وفي أواخر القرن الحادي عشر ومطلع القرن الثاني عشر، نجد ما يدلّ بأن الاسلام قد انتشر في بعض أجزاء الساحل الشرقي الافريقي، لا سيما في المدن الساحلية. من بين المعالم المعمارية الهامة لهذه الفترة جامع كزمكازي Kazimkazai بجزيرة زنجبار. ويرجع تاريخه الى عام ٥٠٠ هجري أي عام ١١٠٧ ميلادي. وهناك نصوص عربية ما زالت موجودة بخط كوفي مقروء، توضح تاريخ بناء الجامع وأنه بُنِيَ بأمر من الشيخ السعيد أبو عمران موسى بن الحسن بن محمد، في ذي الحجة من عام خمسمائة هجرية[١] . وهناك بعض القبور بالقرب من الجامع. ويُروى في تلك المنطقة أيضاً عدد من الأساطير التاريخية التي حيكت حول بناء هذا الجامع. ويذهب بعض المؤرخين الى أن من أشرف على بناء هذا الجامع لا بد أن يكون على معرفة والمام بفن المعمار الفارسي[٢].

ومن بين المراجع العربية التي تتعرض لهذا الجزء من افريقيا في القرن الثالث عشر « معجم البلدان » لياقوت ( عام ١٢٢٤ ميلادي ). يتحدث

---

(١) لقد أتيحت لي فرصة زيارة هذا الجامع ابان اقامتي في زنجبار في عام ١٩٨٠ م. وقد أعيد بناء بعض أجزائه. وبالرغم من عوامل الطبيعة، إلا أن الكتابة المشار اليها ما زالت واضحة.

(٢) Gray, 1962, p. 15.

ياقوت عن جزيرة الانقوجا (Unguja) ، ويصفها بأنها جزيرة كبيرة في بلاد الزنج. وجزيرة انقوجا هي جزيرة زنجبار، وكلمة « انقوجا » هي الاسم السواحيلي لهذه الجزيرة، وهو الاسم الذي تعرف به تلك الجزيرة في الوقت الحالي. كما يشير الى جزيرة تومباتو التي تبعد أميالاً قليلةً من جزيرة زنجبار. ويتحدث صاحب « معجم البلدان » أيضاً عن جزيرة بمبسا، ويشير اليها « بالجزيرة الخضراء »، وهذا هو الاسم الصحيح الذي يستعمله سكان المنطقة سواء كانوا من بمبسا أو من زنجبار. أحيانا يشيرون الى بمبسا بـ « الخضراء » أو « الجزيرة » أو « الجزيرة الخضراء ». ويذكر ياقوت أن سلطان « الجزيرة الخضراء » رجل عربي وأنه هاجر اليها من الكوفة. كما يذكر ياقوت مصدره الذي استقى عنه تلك المعلومات وهو الشيخ سالم بن عبد الملك الحلاوي من شيوخ البصرة.

وتجدر الاشارة هنا الى أن بعض المخطوطات التاريخية في تمباتو ــ التي تبعد عن بمبسا بأميال معدودات ــ تذكر أنه في عام ٦٠٠ هجرية / ١٢٠٤ ميلادية ( أي قبل عشرين سنة من تاريخ ياقوت )، وفد الى جزيرة تمباتو شيخ عربي هو الشيخ يوسف بن علوي الذي جاء الى تلك الجزيرة من منطقة البصرة. وينسب التراث المحلي الى هذا الشيخ بناء مدينة مكوتاني Makutani التي دمرت في وقت لاحق على يد مجموعة من الغزاة[١]. ويبدو أن الروايات الشفاهية والمخطوطات تتفق وتدعم بعضها من حيث الوجود العربي في تلك المنطقة ( منطقة بمبسا وتمباتو ) في القرن السادس الهجري، لا سيما ارتباط منطقة الكوفة والبصرة.

ومن الهجرات العربية الهامة هجرة الأسرة النبهانية في القرن الثالث عشر الميلادي وكسابقتها أسرة عبد الجلندي، كانت أسرة النبهاني أيضاً أسرة حاكمة. هاجر بعض أفرادها مع لفيف من اتباعهم، واستقروا في باتي Pate حيث وجدوا تأييداً من بعض المجموعات العربية التي سبقتهم الى هناك،

---

(١) Ibid., pp. 16 - 17.

وحازوا على الحكم في موطنهم الجديد، وبسطوا نفوذهم الى بعض المناطق المجاورة. واذ كانت أسرة عبد الجلندي قد هاجرت من عمان لشرق افريقيا، نتيجة لخلافات وحروبات مع الحجاج بن يوسف الثقفي وعبد الملك بن مروان، فقد هاجرت الأسرة النبهانية بقيادة سليمان بن سليمان بن مظفر النبهاني نتيجة لخلافات سياسية. وقد امتد نفوذ الأسرة النبهانية في شرق افريقيا من القرن الثالث عشر وحتى القرن الثامن عشر[1]. ولعبت دوراً متعاظماً في نشر الحضارة العربية والاسلامية في شرق افريقيا. وفي الحقيقة لقد استمر بعض أفراد الأسرة النبهانية يشاركون في بعث ونشر التراث العربي والإسلامي لسنوات، بل ولقرون عديدة، بعد تقلص وزوال النفوذ السياسي لتلك الأسرة. أذكر في هذا المجال مساهمات الشاعر والمؤرخ أحمد شيخ نبهاني ــ أمد الله في عمره ــ سليل تلك الأسرة العمانية والذي لا يزال يقوم بدور مؤثر في حفظ ونشر الثقافة العربية والإسلامية[2].

ومن أبرز معالم تاريخ الساحل الشرقي الافريقي في القرن الرابع عشر رحلة ابن بطوطة، الذي أعطانا اشارات هامة بالنسبة للثقافة السواحيلية في تلك الفترة. ومن بين تلك الاشارات الهامة، ما ذكره من أن سكان الساحل الشرقي الافريقي كانوا يؤلفون الشعر باللغة السواحيلية في ذلك الوقت. وبنهاية القرن الرابع عشر وأواسط الخامس عشر، ازدهرت في الساحل الشرقي الافريقي وبعض الجزر المتاخمة له سلطنات أشبه بالدويلات الصغيرة في المدن الساحلية ــ أو المتاخمة للسواحل على امتداد المنطقة من الصومال حتى موزمبيق.

ومنذ أواخر القرن الخامس عشر وحتى أواخر السابع عشر، وقعت أجزاء

---

(١) راجع رأفت غنيمي، « دور عمان في بناء حضارة شرقي افريقيا » حصاد ندوة الدراسات العمانية، المجلد الثالث، مسقط، ١٩٨١، ص ص ١٥٠ ــ ١٥١.

(٢) من مساهمات أحمد شيخ نبهاني قصيدته عن « سفينة لاسو » Sambo ya kiwundeo بالإضافة الى كتاباته المختلفة في مجال الثقافة السواحيلية.

مختلفة من الساحل الشرقي الافريقي تحت سيطرة وتأثير الاستعمار البرتغالي.
في عام ١٤٤٩ كانت رحلة فاسكو دي غاما VASCODAGAMA الشهيرة التي مر فيها ببعض أجزاء الساحل الشرقي الافريقي. ففي فبراير مر بمدينة زنجبار وقضت سفينته يوما بالقرب من المدينة، حيث أرسل له حاكم زنجبار بعض المؤن التي قد يحتاج اليها. وفي عام ١٥٠٣ مرت بنفس المنطقة سفينة برتغالية أخرى تحت قيادة لورنزو رفاسكو Lourenco Ravasco ، الذي دخل في مواجهة وحرب مع بعض سكان المنطقة، أعقبها سلام واتفاق، على أن يظل حاكم زنجبار والياً عليها، يحكمها باسم ملك البرتغال(١). وبعد ذلك تعاقبت السفن البرتغالية على الساحل الشرقي الافريقي، وأصبحت زنجبار محطة ومكان استرخاء للبحارة والجنود البرتغاليين المارين عبر الساحل الافريقي. وكذلك هناك ما يشير الى وجود ما يشبه التحالف بين بعض حكام زنجبار والبرتغاليين، وكان كلا الجانبين يستعين أحياناً بالجانب الآخر للنصرة على أعدائه.

وفي عام ١٥٧١ مرت بمدينة زنجبار حملة برتغالية في طريقها الى جزيرة باتي. وكان ضمن أفراد هذه الحملة القس فرانسسكو مونكلارو Francisco Monclero ، الذي أعطانا معلومات مفيدة من خلال ملاحظاته أثناء زيارته لمدينة زنجبار، حيث ذكر أن مدينة زنجبار، التي كانت تضاهي مدينة كلوه، كانت مهدمة آنذاك، وبعض أجزائها كانت عبارة عن أطلال. كما ذكر أن السكان كانوا في حالة خوف وذعر، حتى انهم كانوا يخافون الذهاب لمزارعهم. ويبدو أن مدينة زنجبار قد تعرضت في تلك الفترة لغزو أو هجرة مكثفة من داخل القارة(٢). ولا شك أن هذه المعلومات هامة بالنسبة للتكوين السكاني والثقافي للمنطقة.

ويبدو أنه في النصف الأول من القرن السابع عشر استقر بعض البرتغاليين

---

(١) Gray, p. 33.

(٢) Ibid., p. 37.

في زنجبار، وكان أغلبهم من البحارة والجنود الهاربين من حاميتي ممباسه وموزمبيق. ولعلهم اختلطوا بالسكان المحليين وتزوجوا منهم.

وتجدر الاشارة الى أن الكتّاب والرحالة البرتغاليين كانوا دائماً يصفون سكان الساحل الشرقي الافريقي بأنهم « مرابطون » Moors أو عرب « مرابطون » أو عرب و« مرابطون »[1]. ولكنهم في نفس الوقت أشاروا الى وجود العنصر الزنجي جنباً الى جنب مع « المرابطين » في المنطقة السواحيلية. فأما ان البرتغاليين لاحظوا وجود عنصرين يختلفان من حيث السحنة والتقاطيع، وأشاروا الى أحدهما على أساس أنه زنجي، واعتبروا الآخر من « المرابطين » أو أن استعمالهم لكلمة « مرابطين » لا يحمل أي دلالة، غير أنهم مسلمون تميزوا بما يتميز به المسلمون من لبس خاص ما زال موجوداً في المنطقة حتى الوقت الحالي، وهو أشبه بالجلبات الموجودة في أماكن مختلفة من العالم الاسلامي. وكما يذكر الباحث السواحيلي شهاب الدين شراغ الدين : « يبدو أن الأمر اشتبه على البرتغاليين فخلطوا بين الدين والعنصرية، فتحدثوا عن « المرابطين البيض » و« المرابطين السود[2].

وفي حوالي منتصف القرن السابع عشر، صار سلطان زنجبار أشبه بالحليف والصديق للبرتغاليين، وليس أكثر من ذلك. فهو لا يدفع أي ضريبة للبرتغاليين ولا يؤدي أي التزامات نحوهم. ويتضح انه في تلك الفترة بدأ النفوذ البرتغالي في زنجبار، وفي أماكن أخرى من شرق افريقيا، يضعف ويضمحل. وفي عام ١٦٥٢ هاجمت بعض السفن العمانية زنجبار وقتلت اعداداً من البرتغاليين المقيمين هناك. وبالرغم من أن زوال سلطة البرتغاليين من هذا الجزء من شرق افريقيا تمت بسقوط قلعة يسوع Fort Jesus في ممباسا في ديسمبر من عام ١٦٩٨، إلا أن القلاقل والمناوشات الحربية ضد البرتغاليين بدأت على يد العمانيين والسكان المحليين قبل فترة. وفي هذا الصدد نجد أن بعض المخطوطات العربية الموجودة في زنجبار، والتي اعتمدت على الروايات

---

(١) Ibid., p. 40. p. 49.

(٢) نفس المصدر.

الشفاهية تلقي بعض الظلال على تلك الفترة التي شهدت نهاية الاستعمار البرتغالي في زنجبار وممباسا.

تتحدث بعض المخطوطات على أن سكان ممباسا ضاقوا بالاستعمار البرتغالي وضجوا من سلوك الجنود البرتغاليين، لا سيما من انتهاكهم لأعراض السكان المسلمين. ولذلك اتصلوا بسلطان عمان وطلبوا منه أن يعاونهم في الخلاص من البرتغاليين. وتذكر تلك المخطوطة ان الإمام سيف بن سلطان، عزم على حرب البرتغاليين، فأرسل شهداد شت وبعض العساكر بقصد الحرب، إلا أن شهداد أشار على الإمام أن تكون رحلتهم بحجة البيع والشراء ودراسة الأحوال في ممباسا، حتى يحين الوقت المناسب للحرب. وفعلاً سافر أعوان وعساكر إمام عمان الى ممباسا واختلطوا بالسكان وكسبوا ثقتهم. ولما ضاق أهل ممباسا من سلوك الجنود البرتغاليين ومن انتهاكهم لعروضهم، قرروا حربهم. ولكن أعوان الإمام نصحوهم بأنهم لا يقدرون على حرب البرتغاليين، فهم أهل قوة والقلعة في أيديهم. ولكنهم أشاروا عليهم بمن يقدر على حربهم، وهو إمام عمان. فقبل أهل ممباسا تلك النصيحة وكتبوا لسلطان عمان، موضّحين ما أصابهم من جور البرتغاليين. فتحرك الجنود الى « بندر » ممباسا، ودارت الحرب حتى تمَّ النصر للمسلمين وملكوا ممباسا عام ١٠٩٤ هـ[1]. وكما يتضح للقارىء هذا التاريخ ليس ببعيد من التاريخ المتفق عليه بالنسبة لسقوط ممباسا وهو عام ١٦٩٨ ميلادي. وكذلك ما ذكرته تلك المخطوطة، المعتمدة على الروايات الشفاهية، من حيث سلوك الجنود البرتغاليين، يجد ما يؤكده في الوثائق الأخرى. فلقد صار سلوك قائد حامية ممباسا مسيئاً لدرجة جعلت حكومة البرتغال ترسل Pedro A. Deriero ليحقق في الشكاوي التي وصلت اليها عن قائد الحامية. كما نجد أن حاكم الهند يكتب لملك البرتغال في عام ١٦٢٧ م عن شكاوي عدد من الحكام المحليين في شرق افريقيا،

---

(١) مخطوطة عربية توجد بمكتبة مركز شرق افريقيا لدراسة التراث الشفاهي واللغات الوطنية بزنجبار. ويبدو أنها كتبت أيام السلطان على بن حمود، بالرغم من أن الحوادث التي تحكى عنها ترجع الى أبعد من ذلك بكثير.

وذاكراً أن الاضطرابات التي بدأت في تلك المنطقة تعزي للسلوك السيىء للجنود البرتغاليين. ويصف هؤلاء الجنود بالعنف والخروج عن القانون والعرف[1] .

وبالرغم من أن البرتغاليين حاولوا استعادة نفوذهم في عام ١٧٢٧، إلّا أنهم لم يوفقوا في ذلك بالصورة التي كانوا يرجونها، ولم يدم نجاحهم أكثر من عامين انتهت بنهايتهما سلطة البرتغاليين في شرق افريقيا ( ما عدا موزمبيق ).

ولقد شهد القرنان السابع عشر والثامن عشر مولد أول دولة افريقية برزت في العصر الحديث. وذلك عندما امتدت دولة اليعاربة (١٦٢٤ م — ١٧٤١م) الى شرق افريقيا. فبعد أن استتبت أحوال الأمن واستقرّ الحال في عمان على أيدي اليعاربة، وبعد أن تمكنوا من بناء أسطول قوي تحدى القوى البحرية البرتغالية، ونجح في القضاء على الوجود البرتغالي في منطقة الخليج، بسطت تلك الدولة نفوذها على شرق افريقيا، ولا شك أن نشوة الانتصار على البرتغاليين في منطقة الخليج، أغرت العمانين بملاحقتهم في المحيط الهندي والى شواطىء افريقيا. وكما ذكرت سابقاً لا يمكن إهمال الجانب الديني والوطني، الذي دفع بعمان لتخليص عرب شرق افريقيا من وطأة الاستعمار البرتغالي.

وينسب للإمام سيف بن سلطان بن سيف اليعربي، الدور الرئيسي في تحرير شرق افريقيا من سيطرة البرتغاليين. ولقد توالت انتصاراته على البرتغاليين في السنين الأخيرة من القرن السابع عشر، اذ هزمهم بمعاونة والده في زنجبار وممباسا. ولعل من أهم انتصاراته عليهم هزيمتهم في قلعة ممباسا في ديسمبر ١٦٩٨ م. وفي نهاية القرن السابع عشر الميلادي ومطلع القرن الثامن عشر الميلادي، كان اليعاربة يحكمون دولة عمانية يمتد نفوذها السياسي حتى سواحل شرق افريقيا، إلا أن نشاطهم التجاري قد توغل الى أبعد من ذلك حيث وصلوا الى منطقة البحيرات الوسطى في داخل افريقيا. غير أن اليعاربة لم

---

(١) Gray, Op. cit., p. 42.

يباشروا حكم هذه الأجزاء بأنفسهم، كما لم يتفقدوا أحوالهم بصورة منتظمة. ولذلك لم يتمكنوا من بناء امبراطورية راسخة مستقرة، كما حدث في عهد البوسعيديين لاحقاً. إلا أن الدور الحضاري الذي لعبه اليعاربة في نشر التراث العربي والإسلامي في الساحل الشرقي لافريقيا لا يمكن الإستهانة به.

ولا شك أن العصر الذهبي للوجود العماني في شرق افريقيا، بل ولشرق افريقيا، هو عصر البوسعيديين، لا سيما في فترة حكم السيد سعيد بن سلطان. وفي خلال تلك الفترة لم تعد سيطرة عمان على شرق افريقيا بعيدة واسمية. فقد نقل السيد سعيد بن سلطان عاصمته من مسقط الى زنجبار في عام ١٨٣٢ م. وعلى غير العادة صارت عمان تحكم من افريقيا. ولقد ساعد الاستقرار الذي ساد تلك الفترة وقوة شخصية الشيخ سعيد بن سلطان ودبلوماسيته، على الازدهار في شتى مجالات الحياة، نذكر منها ما تحقق من ثورة زراعية، بعد ادخال زراعة القرنفل في ممباسا وزنجبار والتوسع فيها.

واتبع العديد من العرب مسلك الشيخ سعيد بن سلطان وتوسعوا في زراعة القرنفل فأقاموا المزارع الشاسعة. ولقد استدعت المزارع الشاسعة جلب العمال من داخل القارة. وبذلك نشطت هجرات القبائل الافريقية من داخل القارة الى زنجبار وممباسا، مثلما نشطت هجرة العرب العمانيين في ذلك العهد. وفي المجال التجاري نشط العرب والسواحليون، فباشروا التجارة بهمة وجهزوا القوافل، وسلكوا بها الطرق التجارية الممتدة الى داخل القارة. كما وسعوا الطرق التجارية القديمة وتوغلوا أكثر الى داخل القارة الافريقية. في عام ١٨٤٣ وصلت أول قافلة عربية الى مملكة بوغندا Buganda على شواطىء بحيرة فيكتوريا، وفي أواخر سنين السيد سعيد بن سلطان في عام ١٨٥٢، تم فتح طريق تجاري جديد يربط الساحل الشرقي لافريقيا بساحلها الغربي عبر بحيرة تنجانيقا. وفي ذلك العام وصلت أول قافلة من زنجبار في المحيط الهندي الى بنقويلا Benguela في الساحل الغربي الافريقي[١].

---

(١) Ibid., p. 155.

ويمكن القول بأنه ببلوغ السبعينات من القرن التاسع عشر وصل العرب والسواحيليون الى قمة نفوذهم الاقتصادي والسياسي والثقافي في تلك المنطقة. وفي تلك الفترة كونوا ما يسمى « سلطنة شرق ووسط افريقيا » التي اتخذت من زنجبار مركزاً لها. وقد امتدت هذه السلطنة من مقديشو في شمال الساحل الشرقي وحتى رأس درقادو Cape Dergado في جنوبه، كما امتدت في الاتجاه الشمالي الغربي حتى مملكة يوغندا وغرباً حتى الكونغو ( زائير ).

شهدت تلك الدولة العربية ــ الافريقية التحرك الدبلوماسي المكثف والذي امتد الى انجلترا والمانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية. فقد عرفت القنصليات الأوروبية والانفتاح السياسي والاقتصادي منذ النصف الأول من القرن السابق. وكانت معظم الدول العربية والأوروبية والاسيوية بعيدة كل البعد آنذاك، عن هذا المستوى من الوعي السياسي. ولو أن الحق يقتضي بأن نذكر أن هذا التبادل الدبلوماسي كان في كثير من الأحيان من جهة واحدة، أي أنه لم يكن تبادلاً حقيقياً بالمعنى الذي نعرفه اليوم. وذلك لا يقلل في نظري المدلول السياسي لهذا التحرك الدبلوماسي. غير أنه يدل على مدى تكالب الدول الأوروبية على دولة البوسعيديين، وحرصهم المفرط على إقامة العلاقات معها. وذلك لاقتناعهم بهيمنتها على مفتاح الأمور في المنطقة العربية والافريقية.

وما يؤكد أن دولة البوسعيديين لم تكن في موقف التلقي السلبي والأخذ دون العطاء في علاقاتها السياسية مع الدول الكبرى حينئذ، ( وهو ما نرى عليه حال العديد من دول العالم الثالث اليوم في تعاملها مع القوى العظمى )، تلك الحركة التجارية والدبلوماسية الجسورة والمتمثلة في رحلة « سلطانة » ــ إحدى فصائل أسطولها ــ للولايات المتحدة الامريكية في عام ١٨٤٠ م. ولا شك أن تلك الرحلة التي تمت من أرض افريقية، ومن دولة عربية ــ افريقية، كانت من البدايات المبكرة للعلاقات العربية ــ الأمريكية، وأتاحت فرصة جيدة للتعريف بالعرب في تلك البلاد النائية. والمتابع لما كتب عن تلك الرحلة، وما حظيت به اختبارها في أوساط المجتمع الأمريكي، وما أثير عنها

في « البيت الأبيض » وفي ديوان الرئاسة، وما تناقلته عنها الصحف، يرى جليا أنها كانت بمثابة تحرك تجاري ودبلوماسي جريء، خلق بداية طيبة لإثبات الكيان العربي في الأوساط الأمريكية[1].

وقد ربط السيد سعيد بن سلطان، بين أجزاء تلك الامبراطورية الشاسعة بدبلوماسيته وقوة شخصيته. وبالرغم من أن دولة البوسعيديين، استمرت لفترة ليست قصيرة بعد وفاة الشيخ سعيد بن سلطان في أكتوبر ١٨٥٦ م ( صفر ١٢٧٣ هـ )، إلا أنها لم تتمكن من المحافظة على ما حققته من نجاح، في المجالات السياسية والتجارية. فسرعان ما تعارض الوجود العربي في أفريقيا مع مصالح القوى الأوروبية.

شهدت الثمانينات من القرن التاسع عشر الميلادي بداية النهاية بالنسبة للوجود العربي في شرق افريقيا، اذ بدأت الدول الاستعمارية الأوروبية تتقاسم شرق افريقيا وجزر المحيط الهندي ـــ كما فعلت بباقي افريقيا. عقدت الاتفاقات لإجراء التقسيم بصورة ترضي الأطراف المتنازعة. ولقد كان الجزء الأكبر من تلك السلطنة العربية الافريقية من نصيب المانيا وبريطانيا، ثم ايطاليا مؤخراً. وفي عام ١٨٨٦ وقّعت بريطانيا والمانيا اتفاقية، تعترفان فيها بنفوذ السلطان على جزيرة زنجبار وجزيرة ممباسا ومافيا ولامو، وعلى شريط ساحلي يمتد لعشرة أميال في المناطق الجنوبية. كما يشمل في الأجزاء الشمالية من « الامبراطورية السابقة » مدن كيسمايو وبروة وميركا ومقديشو واطار دائري حولها يمتد قطره لمسافة عشرة أميال. ويشمل أيضاً ورشيخ وإطار دائري حولها يمتد خمسة أميال فقط. أما باقي المناطق الداخلية، فقد تقاسمتها المانيا وبريطانيا. فقد أصبح الجزء الشمالي الواقع بين نهر أومبا UMBA ونهر تانا TANA من نصيب بريطانيا. والجزء الجنوبي بين نهر أومبا ونهر روفمبا من نصيب المانيا[2].

---

(١) لمزيد استطلاع عن هذا الموضوع، راجع : هرمان فردريك ايلس، سلطانة في نيويورك، مسقط، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٢ .

(٢) L.W. Hollingsworth, **Zanzibar Under the Foreign Office**, London, 1953, pp. 20 - 21.

وقد ألحقت هذه الاتفاقية بمعاهدة سنة ١٨٩٠ بين المانيا وبريطانيا، والتي صارت بموجبها زنجبار وممباسا تحت الوصاية البريطانية، كما اقتضت تلك الاتفاقية بعض التنازلات من بريطانيا ولمصلحة المانيا عن بعض مناطق نفوذها داخل القارة. وكذلك التزمت بريطانيا، باقناع السلطان على التنازل لالمانيا، عن مناطق نفوذه داخل القارة مقابل تعويض مناسب تدفعه له المانيا. وأخيراً دخلت ايطاليا مطالبة بنصيبها من الامبراطورية المندحرة. وفي عام ١٨٩٣ صدر اعلان من السلطان يعلن بموجبه إعطاء المنطقة شمال نهر جوبا من ساحل بنادر، الى ايطاليا، نظير ايجار سنوي معلوم. وتلك المنطقة تضم مدن بروة وميركا ومقديشو وورشيخ[١]. يتضح مما سلف أنه قبل نهاية القرن التاسع عشر وقعت أغلب أجزاء تلك السلطنة تحت سيطرة النفوذ الأوروبي. ومنذ ذلك الوقت اتخذت وجهة وطريقاً مغايراً ومختلفاً عما كانت عليه.

في الأجزاء الداخلية من القارة، والتي كانت تتبع سالفاً لنفوذ الشيخ سعيد بن سلطان بسط الاستعمار الالماني سيطرته أولاً ثم تلاه الاستعمار البريطاني. وفي تلك الفترة عرفت تلك المنطقة العمل التبشيري والمفاهيم الادارية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية، التي تختلف عما عهدته من قبل وعما يجري في الجزر وفي بعض الأجزاء الساحلية. وبذلك بدأ تطور تلك الأجزاء الداخلية من المنطقة السواحيلية بمعزل عن الأجزاء الساحلية التي تضم الجزر. وقد نشط هذا العمل وأتى على أكمله في القرن العشرين، إلا أن بدايته بصورة مخططة ترجع الى اتفاقية عام ١٨٨٦ والتي حدَّت من النفوذ العربي الإسلامي وقلَّصت نفوذ السلطان العماني، وحدَّدت مركز نفوذه في الجزر والحزام الساحلي لمنطقة لا تتجاوز عشرة أميال.

أما في زنجبار التي كانت مركزاً للمنطقة السواحيلية، فلقد ظلَّت الأمور في يد الاستعمار البريطاني حتى عام ١٩٦٤، موعد قيام ثورة زنجبار وتولي حكومتها الثورية. واستمرت زنجبار تحت الوصاية البريطانية. إلا أنه في عام

---

(١) Ibid., p. 86.

١٩٦٤ نقلت شؤون زنجبار من وزارة الخارجية البريطانية الى مكتب إدارة المستعمرات. وأصبح الممثل المقيم لبريطانيا هو الحاكم الحقيقي، والسلطان يمثل اسمياً وعرفياً قمة السلطان. وصارت الشؤون المختلفة تصرف من خلال مجلس قضائي ومجلس إداري تنفيذي. وقد حوى تكوين المجلس القضائي بعض ممثلين للسكان المحليين من عرب وهنود وشيرازيين. وتجدر الاشارة الى أنه حتى عام ١٩٥٨ لم يضم المجلس ممثلين للأفارقة الذي ينتمون أصلاً الى داخل القارة.

ومنذ فترة الثلاثينات بدأ تكوين الروابط والاتحادات المهنية والثقافية والسياسية. في عام ١٩٣٤ تم تكوين « الرابطة الافريقية » التي بدأت أساساً كتنظيم مهني، قوامه العمال الأفارقة المهاجرين من داخل القارة. وكانت قريبة الصلة بالرابطة الافريقية لتنجانيقا .T.A.A ، التي ولد منها الاتحاد الوطني الافريقي لتنجانيقا .T.A.A . وفي عام ١٩٣٩ أنشأت « رابطة الشيرازيين ». وفي عام ١٩٥٣ أنشأ « اتحاد زنجبار الوطني »، غير أن « اتحاد زنجبار الوطني » الذي حلّ بعد فترة وجيزة، وقام على قراره « حزب زنجبار الوطني »، الذي أضاف فكرة العقيدة الاسلامية، كدعامة رئيسية بجانب الوطنية الزنجبارية كأهم ركائز ومواثيق الحزب. وفي فبراير من عام ١٩٥٧ تم دمج « الرابطة الافريقية » و« رابطة الشيرازيين » في حزب جديد هو « الاتحاد الافريقي الشيرازي » ASU . ويعرف أيضاً في بعض الأحيان « بالحزب الافريقي الشيرازي » ASP ومن عام ١٩٥٩ ظهر حزب آخر هو « حزب الشعب لزنجبار وممباسا » ZPPP .

وقد أقيمت عدة انتخابات في عام ١٩٥٧ وفي عام ١٩٦١، ولكنها لم تنجح ولم تتمخض عنها أية حكومات وطنية. وفي انتخابات عام ١٩٦٣ حقق « حزب زنجبار الوطني » و« حزب الشعب لزنجبار وممباسا » قدراً من النجاح، وكونا أول حكومة ائتلافية[1]. وفي ١٠ مارس ١٩٦٣ حظيت

(١) Abdulaziz Y. Lozi, et-al, **A Small Book on Zanzibar, Forfattares Bokmaskin, 1979.**

زنجبار على استقلالها من بريطانيا. وظل السلطان كرئيس رمزي. وآلت الأمور الى حكومة ائتلافية لا تقتنع بها الأحزاب الأخرى، ولا ترضي تطلعات السواد الأعظم من المواطنين. وبعد حوالي شهر من إعلان الاستقلال، أي في ١٢ يناير ١٩٦٤ اندلعت ثورة زنجبار. وهرب السلطان الى ممباسا ثم الى لندن، حيث يعيش الآن. وبعد أقل من أربعة أشهر، وفي ابريل من عام ١٩٦٤ وقَّع الرئيسان يوليوس نايريري وعبيد كرومي اتفاقية، دمجت بموجبها تنجانيقا وزنجبار، وكونتا « جمهورية تنزانيا المتحدة ».

وكما هو الحال دائماً لا يكون التغيير بغير ضحايا، ولا يسلم الأبرياء من الثورات. ومن الواضح والمتوقع أن الثورة التي قامت على السلطان العماني وعلى حاشيته وأعوانه، امتدت الى العرب من غير تمييز. وبذلك قُتِلَت أعداد كبيرة من العرب، ولاذت بالفرار أعداد أكبر. وعاش من بقى بالجزيرة من العرب في عزلة سياسية واجتماعية.

# الفصل الثاني
# التكوين السكاني
# ومقومات الثقافة السواحيلية

تمهيداً للحديث عن تكوين ومقومات الثقافة السواحيلية، أتناول في الجزء الأول من هذا الفصل موضوع المجموعات السكانية المختلفة في المنطقة السواحيلية. وذلك بعد أن تعرضت للعلات التاريخية التي أسهمت في تكوين هذه المجموعات، وأدت الى اختلاط أفرادها بالسكان المحليين.

كما ذكرت في مقدمة هذه الدراسة، سأركز الحديث على منطقة مختارة من مناطق الثقافة السواحيلية، وأنني قد اخترت جزيرة زنجبار لهذا الغرض. والهدف من ذلك هو تناول الموضوع في إطار محدد، يساعد على إعطاء صورة واضحة المعالم وبعيدة عن التعميم. ولكن ليس معنى ذلك أن يندرج البحث في دائرة ضيقة خانقة، مما يضر بالثقافة السواحيلية في صورتها الشاملة ذات الثراء والتنوع.

وبعد أن تطرقت في الجزء السابق للحركات السكانية الداخلية والوافدة عبر التاريخ، أركز حديثي هنا على مدى انعكاس هذه الحركات السكانية، وما ارتبط بها من مؤثرات، على منطقة بعينها. والحديث هنا عن الصورة الحالية والمعاصرة للتكوين السكاني في جزيرة زنجبار، حسب المعلومات والاحصاءات المتاحة لنا. وغالباً ما ينحصر الحديث في فترة الثلاثين سنة

الماضية، إلا أننا قد نرجع أحياناً الى أبعد من ذلك. غير أن الهدف من كل ذلك هو إعطاء صورة وصفية واقعية للتكوين السكاني، في الوقت الحالي مع توضيح بعض أبعاده وجذوره التاريخية.

## التكوين السكاني في زنجبار :

المجموعات السكانية الرئيسية في زنجبار تتكون من : الأفارقة والعرب والهنود ( أو الاسيويين بخلاف العرب ). والى جانب هذه المجموعات الرئيسية، هناك بعض القمريين والصوماليين والقونيين GOANS ( وأغلبهم من أصل برتغالي ) وقلة من النوبيين. يوضح تعداد السكان في زنجبار في عام ١٩٤٨ م أن عدد السكان قد بلغ ١٦٢، ٢٦٤ نسمة، وإن نسبة المجموعات السكانية الرئيسية كانت حينئذ على النحو التالي[1] :

| | جزيرة زنجبار | جزيرة بمبا | النسبة الكلية لزنجبار وبمبا معاً |
|---|---|---|---|
| الأفارقة : | ٪ ٧٩,٣ | ٪ ٧٠,٩ | ٪ ٧٥,٧ |
| العرب : | ٪ ٩,٣ | ٪ ٢٦,٧ | ٪ ١٦,٩ |
| الهنود : ( الاسيويون ) : | ٪ ٨,٨ | ٪ ١,٨ | ٪ ٥,٨ |

لا بد من وقفة عند هذا الجدول لتوضيح بعض الملاحظات ولالقاء الضوء على أمور هامة. نلاحظ أولاً قلة عدد الهنود في جزيرة بمبا بالمقارنة مع عددهم في جزيرة زنجبار. ويعزي ذلك أساساً الى أن الهنود ارتبطوا بالعمل الديواني والمصرفي في زنجبار. وبما أن رئاسة الدولة كانت في جزيرة زنجبار، حيث كثرت المصارف والشركات ودواوين الحكومة ومكاتبها، فقد ازدادت كذلك اعداد الهنود هناك. نلاحظ كذلك أنه ليست هناك أي فئة تشير

(١) راجع : Abdulaziz Y. Lozi et.al, A Small book: on Zanzibar, forfattares Bokmaskin, 1979, p.15.

اليها التعداد بالسواحيليين. كذلك نقف عند أهم الفئات السكانية وأكثرها عدداً، لنتساءل :

من هم الأفارقة ومن هم العرب ومن هم السكان الأصليين في زنجبار ؟

نبدأ بالإجابة على السؤال الأخير نسبة لأهميته، ولأنه يلقى المزيد من الضوء على السؤالين الآخرين. فسكان زنجبار الأصليين هم : البمباويون Wapemba ( سكان جزيرة بمبا ) والتمباتيون Watumbato ( سكان جزيرة تومباتو ) والخديم أو الانقوجيون Wahadimu / Waunguja ( وهم سكان جزيرة زنجبار ). وهذه المجموعات لا تمثل قبائل محددة بالمعنى المعروف للقبيلة، فالواحدة منها لا تنتسب الى جد قبلي ( حقيقياً كان أم وهمياً ) ولا تتحدث لغة قبلية، اذ أنهم في الغالب الأعم لا يتحدثون غير السواحيلية. ولكنهم يعيشون في رقعة جغرافية واحدة، ويشتركون في خصائص ثقافية مختلفة، من أهمها اللغة السواحيلية والدين الاسلامي. وبالرغم من أن تعداد السكان الذي أشرنا اليه يتحدث عن أفراد هذه المجموعات الثلاث على أساس أنهم أفارقة، إلا انهم ينظرون لأنفسهم نظرة أخرى. فهم يذكرون أنهم شيرازيون، ويعتقدون اعتقاداً جازماً أن أجدادهم من أصل شيرازي ( فارسي )، اختلطوا بالسكان المحليين منذ قرون عديدة، ونتج عن ذلك الاختلاط ظهور سلالة جديدة قوامها هذه المجموعات الثلاث التي أشرنا اليها. كما يرون أنهم يختلفون من المجموعات الافريقية الأخرى التي تسكن زنجبار، والتي وفدت اليها من داخل القارة الافريقية في أزمان قريبة. وتجدر الاشارة الى أن الزنجباريين يفرقون بين سكان الجزر والساحل وسكان داخل القارة الافريقية. وبالرغم من أن زنجبار تكون جزءاً من جمهورية تنزانيا المتحدة، إلا أن سكان زنجبار يفرقون أيضاً بين تنزانيا (داخل القارة) Tanzania (bara bara) وتنزانيا (الجزر) Tanzania (visiwani) ولا شك أن لهذا التقسيم ما يبرره من الناحية الثقافية.

واذا كان هذا التعداد الذي أشرنا اليه، يضع سكان زنجبار الأصليين بين الأفارقة، فهو يفرد أيضاً احصاءات للأفارقة، الذين وفدوا من داخل القارة كفئة قائمة بذاتها ومختلفة، نوعاً ما، من الفئة الأخرى.

وهذا يتماشى مع الفهم الشائع الذي تحدثت عنه. ومن بين مجموعات هذه ألفئة بعض القبائل التي تنتمي الى داخل القارة الافريقية، والتي وفدت الى زنجبار خلال هذا القرن والنصف الثاني من القرن السابق. فعندما توسعت السلطنة في زراعة القرنفل وفي إقامة المزارع الشاسعة في جزيرتي بمبا وزنجبار في عهد الشيخ سعيد بن سلطان، تَطَلَّبَ ذلك التوسع الزراعي اعداداً متزايدة من العمال الزراعيين. وكما ذكرت آنفاً ان البانتـو أساساً من المزارعين، ولديهم استعداد فطري للعمل في مجال الزراعة. وعليه وجد هذا الطلب استجابة من القبائل البانتوية، اذ وفدت اعداد منهم الى زنجبار وعملت في مزارع القرنفل في أول الأمر، ثم في أعمال يدوية أخرى في أوْقات لاحقة. وقد استقرت هذه المجموعات في زنجبار، وصارت تكوِّن قطاعاً هاماً من قطاعات سكانها. وفي تعداد السكان الذي أشرنا اليه، تندرج هذه المجموعات تحت فئة « الأفارقة » : وهم أفارقة داخل القارة، ويختلفون عن القطاع الآخر من الأفارقة الذين يمثلون السكان المحليين، والذين يطلقون على أنفسهم اسم الشيرازيين. وأفراد هذه المجموعات ينتمون الى قبائل افريقية محددة، نذكر منها السوكومو Sokomo والزَرامـو Zaramu والهايا Haya والماكُنـدي Makonde وبعض هذه المجموعات ينتمي الى جد قبلي، كما أن بعض أفرادها يتحدثون لغات أفريقية أخرى، الى جانب اللغة السواحيلية.

يورد احصاء عام ١٩٤٨ النسب التالية بين تلك المجموعات المختلفة والتي تكون فئة السكان الأفارقة.

| **السكان الأفارقة في زنجبار**[٢] | ١ : الأفارقة المحليون | |
|---|---|---|
| | أ ــ الخديم أو الانقوجاويون | ٢٠,٧ ٪ |
| | ب ــ التمباتيون | ٢٢ ٪ |
| | ج ــ البمباويون | ٢٨,٨ ٪ |
| | المجموع | ٧١,٥ ٪ |

(٢) راجع : Michael Lofchie, «The Plural Society in: Zanzibar» in eds., L. Kuper and M.G.Smith. P.15.

٢ : افريقيون داخل القارة ٢٨,٥ ٪

ويمثل مجموع أفراد هذه الفئة نسبة ٧٥,٧ ٪ من العدد الاجمالي لسكان زنجبار حسب تعداد عام ١٩٤٨ م .

وأما بالنسبة للغرب، والذين يمثلون المجموعة الثانية في زنجبار من حيث كبر عددهم ( ١٦,٩ ٪ )، فيمكن أيضاً تقسيمهم الى ثلاث فئات. من بين هذه المجموعات من يطلق عليهم اسم « العرب » Warabu . وقوام هذه الفئة، العرب الأوائل الذين هاجروا الى زنجبار واستقروا فيها قبل امتداد الحكم العماني الى زنجبار. وغالبية هؤلاء من عنصر هجين، فيه الدم العربي والدم الافريقي. وهم يمتلكون الأرض والديار ويتحدثون العربية كلغة أولى. والفئة الثانية تشمل من يطلق عليهم اسم Wamanga . وهم عمانيون حديثو العهد بزنجبار، وفدوا اليها في زمن قريب، وما زالوا يحتفظون بصلات قوية في عمان. وأغلب هؤلاء يمتلكون الديار أو يرتبطون بالأرض في زنجبار. وعلى الأقل نجد أن المسنين من أفراد هذه الفئة يتحدثون اللغة العربية. ولقد رجع العديد منهم الى سلطنة عمان في السنوات الأخيرة. والمجموعة الثالثة هم « الشيهريون » Washihiri ، وتضم هذه المجموعة المهاجرين من اليمن وجنوب غرب عمان، لا سيما من شحر وعدن والمكلا وظفار. ويسمى هؤلاء أيضاً الحضارمة ويعمل أكثرهم في التجارة[1].

أما بالنسبة للفئة الثالثة والتي تكون ٥,٨ ٪ من عدد السكان في زنجبار، فبالرغم من اننا نشير الى أفراد هذه المجموعة على أساس انهم هنود، إلا أن بينهم بعض الباكستانيين وبعض الفرس. وقد تكاثرت اعداد الهنود ونشطت أعمالهم في أيام العمانيين، اذ عمل أكثرهم في مرافق تجارية ومواقع ادارية في دواوين الحكومة. كما انهم احتكروا العمل في المجال المصرفي والحسابي. وكثر تعاملهم في مجال الرهن والتسليف نظير فوائد معلومة. ونجد في دار

(١) A. Lozi, Op. Cot., P. 19.

الوثائق بزنجبار بعض الوثائق التي توضح أنهم مولوا تعمير المزارع وبناء البيوت وتزويد القوافل التجارية. كما نجد أن استدانة العرب منهم قد كثرت، وأن العديد من العرب قد رهنوا منازلهم ومزارعهم اليهم، حتى تملكوها في آخر الأمر. ويبدو أن المجتمع الهندي في زنجبار قد قوى وصار مهما بحلول أواسط القرن التاسع عشر، بصورة تجعل الشيخ سعيد بن سلطان ــ بالرغم من قوته وسلطانه ــ يرى ما يستدعيه لأن يعلل ويوضح للهنود الأسباب التي دعته لطرد مواطن هندي يدعى « رامجي » من جزيرة زنجبار. كما يؤكد الشيخ سعيد في نفس الخطاب الموجه لأعيان المجتمع الهندي، حق الهنود في ممارسة العمل التجاري وفقاً لقوانين البلاد[1].

والى جانب هذه الفئات الرئيسية في قطاع السكان هناك مجموعات أخرى، أقل عداداً وأضعف شأناً، وفدت كذلك الى زنجبار واستقرت هناك وتركت بعض بصماتها في الحياة العامة. ونذكر من بين هذه المجموعات، القمريين ( من جزر القمر ) والصوماليين والنوبيين والقوانيين ( Goans وأكثرهم من أصل برتغالي )، فارتباط زنجبار بالصومال أو بجزر القمر شيء طبيعي. وذلك لقرب الشقة، بالاضافة الى أن جزر القمر والصومال تكوِّنان جزءاً من المنطقة السواحيلية. كما أن صلة زنجبار بالبرتغاليين أو بالقوانيين ليست أمراً مستغرباً، فصلة الاستعمار البرتغالي، وما ارتبط به من أجناس ــ بشرق افريقي أمر معلوم. غير أن ارتباط زنجبار بالنوبيين ( الذي يسكنون في شمال القارة )، وأثر النوبيين على السكان وعلى الثقافة في زنجبار أمر يسترعي الانتباه. ولعله يستدعي وقفة قصيرة.

في خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر هاجر آلاف من الدناقلة ( إحدى القبائل النوبية )، الى جنوب السودان واستقروا هناك بصورة دائمة أو مؤقتة. وكذلك هاجرت الى جنوب السودان، بالاضافة للدناقلة، اعداد أخرى من قبائل مختلفة من شمال السودان الى جنوبه. ونذكر من بين هؤلاء بعض

---

(١) راجع الوثيقة رقم AEC/F/10 - 11 (1948) بدار الوثائق بزنجبار.

أفراد قبيلة الجعليين وقبيلة الشايقية. ويبدو أنه نسبة لغلبة تلك المجموعة النوبية ( الدناقلة ) من الناحية العددية، ولأهمية الدور الذي كانت تقوم به في الجنوب، أطلق لفظ « نوبي » على أفراد القبائل الشمالية التي عملت بالجندية، وارتبط بتأمين سلامة طرق القوافل والمعسكرات التجارية. وهذا هو العمل الرئيسي الذي قام به أفراد تلك المجموعة النوبية في ذلك الحين، بالاضافة الى الوظائف الأخرى كالعمل في الملاحة النهرية. ولقد اشتملت المعسكرات التجارية المتعددة على آلاف من النوبيين العاملين في المجالات التي أشرت اليها. هذا بالاضافة الى أعداد أكبر من الجنود الرسميين الذين كانوا يعملون في جيش الحكومة التركية، والذين كان أغلبهم من الدناقلة[١].

في عام ١٨٧٨ م عين أمين باشا حاكماً على المديرية الاستوائية. وشهدت المديرية الاستوائية في عهده توسعاً في المحطات العسكرية، والتحاماً أوثق بين المهاجرين الشماليين وبعض القبائل الجنوبية، مما أتاح فرصاً أوسع لانتشار اللغة العربية. وبعد ظهور المهدي وانتشار قوات المهدية في مديرية بحر الغزال، انسحب أمين باشا بجنوده « النوبيين » الى يوغندا في عام ١٨٨٨. وقد وصل بعضهم الى زنجبار. وفي يوغندا حيث استقرت مجموعات أكبر منهم، ما نزال نجد أحفاد هؤلاء الجنود، وهم يتحدثون لهجة عربية هجين تسمى باسمهم « الكنوبي » Kinubi ، وتجمع بعض خصائص العربية والسواحيلية[٢]. وفي جزيرة زنجبار حيث استقرت أعداد أقل، لا تزال تجد من ينتمي للنوبيين ( بصورة مباشرة أو غير مباشرة ). كما نجد بعض الاشارات للنوبيين في الحياة العامة وفي بعض الملامح الثقافية. ولكن يبدو أن بعض النوبيين قد وصلوا الى جزيرة زنجبار قبل هجرة أمين باشا من جنوب السودان

---

(١) راجع : Ushari, A. Mahmud, Arabic in the Southern: Sudan, Khartoum, FAL, 1983, pp. 20 - 22.

(٢) لمزيد من الاستطلاع عن هذه اللغة، راجع :

Abdon Agaw Jok Nhial, Kinubi and Juba Arabic: A Comparative Study", in S.H. Hurreiz and H. Bell, eds., **Directions** in Sudanese Linguistics and Folklore, K.U.P., 1975, pp. 81 - 93.

في عام ١٨٨٨، فمثلاً نجد أن الأميرة سالمة بنت السيد سعيد بن سلطان، تحدثنا بإعجاب شديد في مذكراتها التي نشرت عام ١٨٨٦، عن سعيد النوبي حارس وأمين بيت الساحل. وهي تتحدث عن مدى وفاء العم سعيد النوبي لوالدها السلطان، وعن مدى إعجاب السلطان بذلك الحارس الأمين وتقديره له. ونلمح في تلك الإشارة تأكيداً آخراً للوفاء النوبي المشهود به، وما ترتب على ذلك من ائتمان النوبيين على القصور والعمارات، أي الدور الذي ارتبط به النوبي ـــ وما زال يرتبط به ـــ في بعض الأقطار العربية الافريقية[1].

وفي عصر الشيخ سعيد بن سلطان، الذي كان بمثابة عصر الانفتاح على العالم الخارجي، نجد أيضاً اشارات مختلفة لجنسيات متعددة، الى جانب الفئات الرئيسية للسكان. بالإضافة للقمريين والصوماليين والنوبيين، نجد كذلك الأحباش والأتراك والشركس والأوروبيين. غير أن تلك الجنسيات لا تنعكس في التعداد السكاني، نسبة لقلة عددها.

بعد تلك الوقفة الطويلة عند تعداد السكان لعام ١٩٤٨، أشير الى بعض ملامح التعداد الثاني الذي أجرى في عام ١٩٥٨ م . يذكر هذا التعداد ان مجموع السكان قد بلغ ثلاثمائة ألف نسمة في جزيرتي زنجبار وبمبا. وما أود أن أنبه اليه هنا، أن ذلك التعداد لم يميز بين العرب والأفارقة، ولا بين أفارقة الجزر ( السكان المحليين ) وأفارقة داخل القارة. بل اكتفى بمجموعتين رئيسيتين هما :

أ ـــ العرب ـــ الأفارقة

ب ـــ الاسيويون

وتضم المجموعة الأولى أفارقة الجزر وأفارقة داخل القارة والعرب والقمريين. أما المجموعة الثانية، فتتكون أساساً من الهنود الباكستانيين

---

(١) السيدة سالمة بنت السيد سعيد بن سلطان، **مذكرات أميرة عربية**، ترجمة عبد المجيد حسيب القسيبي، مسقط، وزارة التراث القومي والثقافة، بلا تاريخ ص . ٨٣ .

والسيلانيين... الخ. كما أشار التعداد الى مجموعات صغيرة مثل الاوربيين والصوماليين والصينيين، ولا شك أن المجموعة (أ) أي مجموعة « العرب — الأفارقة »، كانت أكبر المجموعات في ذلك التعداد، اذ بلغت نسبة أفراد هذه المجموعة ٩٣,٦ ٪ من مجموع السكان[1]. ولا شك أن النظرة للأفارقة وللعرب كعنصر واحد أو كعنصرين مكملين لبعضهما، تشكل توجهاً هاماً في تلك المرحلة. ولعلها تنم عن روح ذلك العصر وانعكاساتها في الدوائر الرسمية والشعبية.

وبعد قيام الثورة الشعبية في عام ١٩٦٤، ساد جزيرة زنجبار جو عدائي اتخذ موقفاً سلبياً من العرب، وضد كل ما هو عربي. انعكس ذلك في الحياة العامة وفي القرارات التعليمية والاجتماعية للثورة، كما سيأتي توضيحه فيما بعد. كما انعكس ذلك — في أعنف صورة — على العلاقات بين المجموعات السكانية المختلفة، لا سيما بين العرب والأفارقة. وظهر ذلك في التعداد السكاني الذي تم في كنف الثورة الشعبية في عام ١٩٦٧ م .

كما ذكرت سابقاً، بدأ التقارب يظهر بين العنصرين العربي والافريقي. ولعل تصنيف المجموعات السكانية في تعداد عام ١٩٥٨ م ، ووضع فئة « العرب — الأفارقة » ولأول مرة في تعدادات زنجبار، لعل ذلك بمثابة اقرار واعتراف بالتقارب الذي أشرت اليه. أما تعداد عام ١٩٦٧ م ، فقد حاول أن يلغي بعض التصنيفات السكانية التي أشارت اليها التعدادات السابقة على أساس انها تصنيفات عرقية. كما تعامل بحساسية مع فئة العرب. وكذلك حاولت حكومة الثورة الشعبية، من خلال ذلك التعداد ومن خلال المنطلقات السياسية والاجتماعية، الترويج لفكرة « الافرو — شيرازيين »، كفئة شاملة وجامعة ينضوي تحتها غالبية سكان زنجبار.

---

(١) A. Lozi, Op. Cit, P. 16.

**بعض الخصائص الإجتماعية لسكان زنجبار :**

في هذا الجزء أشير بايجاز الى بعض خصائص المجتمع الزنجباري. وذلك بتركيز على المجموعات السكانية الرئيسية، وعلى بعض الخصائص الاجتماعية والثقافية كاللغة والدين والتعليم وخلاف ذلك. واعتمد في ذلك على ما توفر من معلومات في الاحصاءات المشار اليها، وفي بعض المراجع. أما بالنسبة للغة، فإنه من المؤسف أنه ليست هناك أية دراسات دقيقة، تعطي صورة واضحة عن وضع اللغة السواحيلية من حيث عدد متحدثيها، وهل يتحدثونها كلغة أولى أو لغة ثانية، وصلتها باللغات الأخرى ؟

وفي غياب مثل هذه الدراسات، فإننا نجد أنفسنا مرغمين على الاعتماد، على الملاحظة الشخصية والإشارات العابرة في الدراسات المتاحة لنا، والتي لم تكن اللغة من بين مقاصدها الرئيسية.

بالنسبة **لوضع اللغة السواحيلية**، ومدى انتشارها بين سكان زنجبار، يمكن أن نقول، أن كل السكان المقيمين بصورة دائمة هناك يتحدثون اللغة السواحيلية، أو على أقل تقدير يتحدثون الحد الأدنى الذي يمكّنهم من التفاهم. السكان الأصليين في زنجبار، والذين يسمون أنفسهم الشيرازيين، يتحدثون اللغة السواحيلية كلغة أولى. وبينهم من لا يتحدث لغة أخرى سواها، أما الفئات الأخرى من عرب وهنود وأفارقة داخل القارة، فبينهم من يتحدث السواحيلية كلغة ثانية، وهؤلاء يمثلون نسبة عالية، وبينهم من يتمتع بثنائية لغوية. وأما بين صغار السن من صبية وشباب وشابات فيغلب استعمال اللغة السواحيلية كلغة أولى. وذلك بغض النظر عن الأصول والانتماءات العرقية. وبالرغم من غلبة اللغة السواحيلية، إلا أننا ما نزال نجد العديد من اللغات كالعربية وبعض اللغات البانتوية والهندية. وذلك بالإضافة لبعض اللغات الأوروبية في أوساط المتعلمين. والهنود ما زالوا أكثر القطاعات تمسكاً بلغاتهم، وأقلهم اجادة للغة السواحيلية.

ويبدو أن هذا التنوع اللغوي كان أكثر في الماضي، لا سيما في فترة حكم

السيد سعيد بن سلطان، والتي أشرنا اليها بعصر الانفتاح الحضاري. تعطينا الأميرة سالمة بنت الشيخ سعيد بن سلطان صورة جيدة للوضع اللغوي في الجزيرة، أو على الأصح بين الأوساط الحاكمة في جزيرة زنجبار، في مذكراتها الشهيرة. وذلك بقولها :

« وكنا نحن الأطفال نستمتع كثيراً بفوضى اللهجات واللغات، فالقاعدة ان اللغة العربية هي لغة التخاطب الوحيدة، وكانت هذه القاعدة تطبق بشدة عند حضور السلطان، ولكن ما أن يدير السلطان ظهره عن البيت، حتى يتحول الى برج بابل من اللغات الفارسية والتركية والحبشية والنوبية والشركسية والسواحيلية... ناهيك باللهجات المختلفة »[1].

وفي مجال **العقيدة** نجد أن غالبية سكان زنجبار يعتنقون الدين الاسلامي. ومن الواضح ان التفاف سكان تلك المنطقة حول الدين الاسلامي، ليس بالشيء الغريب. وكما ذكرت سابقاً، فقد انتشر بصورة ملموسة في تلك المنطقة منذ القرن الخامس الهجري. وتجدر الإشارة أيضاً الى أنه بالرغم من كثرة اعداد المسلمين وهيمنة الإسلام على الحياة العامة على تلك المنطقة السواحيلية، إلا أنها عرفت أيضاً تنوع الديانات. فمثلاً يشير احصاء عام ١٩٤٨ م الى أن نسبة ٩٥ ٪ من السكان كانوا يدينون بالإسلام، وأن ٥ ٪ كانوا يعتنقون المسيحية والهندوسية والبوذية والزرداشتية Zoroasterism[2]. هذا بالإضافة الى بعض آثار الديانات الافريقية التقليدية، التي كانت تمارس قبل انتشار المسيحية والإسلام، والتي تغلغلت في تلك الديانات السماوية، حتى صارت كأنها جزء منها. وسأتحدث بشيء من التفصيل عن تلك المعتقدات في الفصل الخاص بعادات وتقاليد ومعتقدات المجتمع السواحيلي.

---

(١) السيدة سالمة بنت السيد سعيد بن سلطان، **المصدر السابق**، ص . ص . ٩١ — ٩٢ .

(٢) A. Lozi, Op. Cit, p. 16.

وإذا تناولنا وضع المجموعات السكانية الرئيسية في **التركيب الاجتماعي**، نجد ان الشيرازيين ( الأفارقة المحليين ) يعملون في صيد الأسماك وفي الزراعة. كما يعمل بعضهم في الأعمال المهنية والإدارية في دواوين الحكومة. وكما ورد ذكره فإنهم ينظرون لأنفسهم كفئة متميزة، تختلف عن أفارقة داخل القارة كما تختلف عن العرب، إلا انهم أقرب الى العرب وأكثر ميلاً اليهم، بفعل اعتناق أفراد هاتين الفئتين للديانة الإسلامية. ومما يؤيد هذا التقارب كثرة التزاوج بين العرب والشيرازيين.

أما مجموعة الأفارقة ــ أو أفارقة داخل القارة كما يسميهم التعداد ــ فقد وفدوا الى جزيرتي زنجبار وبمبا أساساً، كعمال موسميين للعمل في مزارع القرنفل، منذ أن تم التوسع في زراعته في القرن التاسع عشر. كما ارتبط بعضهم بالعمل في نقل البضائع في فترة تجارة القوافل، إلا أن ارتباطهم بالزرع وبالأرض كان أكبر. وقد استقروا في زنجبار وبمبا، وما زال أغلبهم يمارسون العمل الزراعي واليدوي. وكذلك نجد بعضهم في المهن الحرفية المختلفة، كما نجد بينهم الوزير والموظف والسائق في دواوين الحكومة. ولكن يندر أن نجد بينهم من يعمل بالتجارة.

وبالنسبة للعرب فقد كانت من بينهم الارستقراطية الحاكمة والصفوة المستنيرة التي تمثل القيادة الفكرية والدينية. هذا بالاضافة الى عملهم التقليدي في مجال التجارة. وليس معنى ذلك أن أغلبهم كانوا من الحكام أو من قادة الفكر. فقد كان بينهم الفقير والأمي والمستضعف. غير أن الحال قد تبدل كثيراً بالنسبة لهذه المجموعة منذ ثورة زنجبار الشعبية في عام ١٩٦٤ م . وفي الوقت الحالي نجد أغلبهم يعملون في التجارة، إلا أنها تجارة محدودة الرواج. والبعض الآخر يعمل في المزارع التي بقيت لهم، بينما تنتشر أعداد كبيرة منهم في مجال المهن المختلفة. غير أنه قلما نجد بينهم في الوقت الحالي من يتبوأ مناصب قيادية في الوظائف السياسية والإدارية.

ولعل الهنود يمثلون أكثر الفئات السكانية عزلة في زنجبار. فقد ضربوا

حولهم سياجاً اجتماعياً منيعاً، واختلطوا بالمجموعات الأخرى في إطار ضيق. وعلى امتداد السنين هيمنوا على دنيا المال وأظهروا تفوقاً في العمل الحسابي المصرفي. وما زالوا يؤدون هذا الدور بجدارة. وكذلك يعمل بعضهم في التجارة، إلا أنه يندر أن تجد بينهم من يعمل في مجال الزراعة. وخلال السنوات المتعاقبة نجد أن الهنود قد ركزوا على التعليم، لا سيما التعليم الحديث المرتبط بفرص التوظيف في العمل الحكومي والمصرفي، كوسيلة للإحتفاظ بوضع اجتماعي واقتصادي مـميَّز. وقد ساعدهم على ذلك ضمور فرص التعليم بالنسبة للمجتمعات الافريقية التي يعيش أكثرها في الريف، بالاضافة الى إقبال العرب المسلمين على التعليم الديني ومقاطعتهم للتعليم الحديث، على أساس أنه تعليم استعماري دنيوي. وسوف أتطرق في فصل آخر الى مقاطعة المجتمع العربي في زنجبار لهذا النوع من التعليم. وقد انعكس اقبال الهنود على التعليم الحديث وتفوقهم فيه في بعض المعلومات التي توفرت لنا من الإحصاءات السكانية. فمثلاً يوضح احصاء عام ١٩٤٨ ـــ وفي الجزء الخاص بالتعليم العالي ـــ ان الطلاب من أصل هندي يمثلون ما يقرب من نصف النسبة الكلية، لطلاب المراحل العليا من المساق الثانوي، بينما نجد أن الهنود يمثلون نسبة ستة في المائة ( ٦ ٪ ) فقط من سكان زنجبار[١].

الصلات التاريخية التي تحدثت عنها في الفصل السابق، وما ارتبط بها من مؤثرات ثقافية متباينة، نتجت عنها كيانات سكانية واجتماعية جديدة. وفدت هذه المجموعات السكانية الجديدة الى الساحل الشرقي الافريقي عبر القرون واستقرت في بعض أجزائه. واستوجب المدخل لفهم الثقافة السواحيلية، الرجوع للماضي ومعرفة العلاقات القديمة عبر التاريخ. كما استدعى كذلك معرفة الكيانات السكانية المختلفة، التي تشكل قوام المجتمع السواحيلي في الوقت الحاضر. واذا كنت قد تناولت الجانب التاريخي المقارن في الفصل

---

(١) راجع. Michael Lofchie, Op. Cit., p. 18.

السابق، والجانب الوصفي المعاصر في الجزء الأول من هذا الفصل، فذلك تمهيداً لمناقشة موضوع الثقافة السواحيلية وسعياً وراء إدراك طبيعتها ومقوماتها.

في الجزء السابق تحدثت عن التكوين السكاني في زنجبار، وجزيرة زنجبار في نظري خير مثال لمجتمع تقليدي محافظ تتضح فيه مقومات الثقافة السواحيلية. غير إننا لم نجد بين المجموعات السكانية المختلفة — والتي تحدثت عنها باسهاب — من يطلق على نفسه اسم « سواحيلي ». ولعل مجموعة السكان المحليين هي أحق المجموعات بلقب السواحيليين. وهؤلاء كما ذكرت يتحدثون السواحيلية كلغة أولى، ولا ينتمون الى أية قبيلة ويطلقون على أنفسهم اسم « الشيرازيين ». ولكن هناك قطاعات أخرى تعيش على امتداد الساحل وفي داخل القارة بعيداً عن الساحل. ما هو وضعها، وما هو نصيبها من الثقافة السواحيلية ؟

## من هم السواحيليون ؟ وما هي الثقافة السواحيلية ؟

من هو السواحيلي Mswahili وجمعها Waswahili والى أي أمة أو جنس ينتسب ؟ هذه أسئلة شائكة. وكما قال عنها أحد الباحثين السواحيليين، لا يسأل عنها إلا من يجهل مدلولاتها الخطيرة ويجهل كذلك تعقيد الثقافة السواحيلية[1]. ولكن مع علمنا التام بصعوبة هذا الأمر، وبما تعرضت له كلمة « سواحيلي » من اجتهادات غير موفقة من قبل بعض الباحثين الأجانب، مما يستفز بعض السواحيليين أنفسهم، لا نستطيع تجاهل هذا السؤال المطروح، نسبة لأهميته — ولكننا نتفق بأنه لا يمكن حل هذه المشكلة بصورة معادلة حسابية بسيطة. كما ونرى أن التعريفات المختصرة السريعة لا تفي بالغرض المطلوب.

(١) Noor Shariff, «Waswahili and Their Language», **Kiswahili**, Vol. 43, n° 2, Sep. 1973, p. 75 .

لا شك أن أصل هذا الاسم مستمد من اللغة العربية، ومن كلمة سواحل ( جمع كلمة ساحل ). ولعل ابن بطوطة من أول الدارسين والمؤرخين الذين استعملوا هذه الكلمة في معناها ومدلولها السائد اليوم، لوصف سكان الساحل الشرقي الافريقي والجزر المتاخمة له. ولقد تعرضت هذه الكلمة الى تغييرات عديدة عبر السنين والى لبس وغموض. أحياناً نجد من يتحدث عن المجموعات السواحيلية في شرق أفريقيا على أساس انهم عرب. وأحياناً نجد من يتحدث عن العرب الذين يسكنون في الساحل الشرقي الافريقي على أساس انهم سواحيليون. ومن بين الكتّاب من يحاول الهروب من هذه المشكلة، عند الحديث عن التكوين السكاني للمنطقة السواحيلية، ويتخذ لنفسه مخرجاً بدمج العنصرين والحديث عن « العرب السواحيليين » أو « العرب والسواحيليين ». كل ذلك يوضح، كما أشرنا، ان المشكلة لا تحل بمعادلة بسيطة مختصرة. ولا شك كذلك في أن العرب ( وبعض المجموعات الاسيوية المسلمة الأخرى كالفارسيين )، قد أسهموا اسهاماً وافراً في التكوين السكاني والثقافي للمنطقة السواحيلية، لا سيما في المراحل الأولى من التكوين الثقافي السواحيلي. وهناك العديد من الكتّاب، ممن لا يمتون بصلة للعرب، يقررون هذه الحقيقة. ونذكر منهم على سبيل المثال John Gray [1] Edward Steere [2].

يذهب هؤلاء وغيرهم الى أن « السواحيلي » عرقياً وثقافياً مهجّن، ينتمي الى العنصرين الافريقي والعربي أو الافريقي والعربي — الفارسي. ومن بين الكتّاب الغربيين أمثال John Knappert من يغالي في وصف الجانب العربي الاسلامي في الثقافة السواحيلية، بصورة تثير حفيظة بعض السواحيليين والأفارقة. فهو يذهب الى أن الثقافة السواحيلية أساساً، ثقافة شرقية وعربية إسلامية، وانه يصعب تحديد أي عناصر افريقية خالصة لا نزاع عليها في هذه

(١) John Gray, **History of Zanzibar,** London, O.U.P., 1962, P. 9.

(٢) Edward Steere, **Swahili Tales,** London, 1870

الثقافة[1]. ونجد كذلك من بين الكتّاب والباحثين المعاصرين الأفارقة، من يبالغ في الاتجاه الآخر ويحاول أن ينكر أو يقلل من الاثر العربي في الثقافة السواحيلية. وكمثال لهذا الاتجاه نجد الباحث مادوشي F.Madoshi يحاول جاهداً، أن يبرهن أن كلمة « سواحيلي » التي تصف اللغة والثقافة السواحيلية، لا ترجع للكلمة العربية « سواحل » مجموع كلمة ساحل. كما يذكر كذلك انه في الوضع الحالي المفتقر للدراسات اللغوية الجادة، ليس هناك ما يمكننا من أن نقطع بصورة جازمة، بأن كلمة « سواحيلي » وكثير من الكلمات المستلفة، لا تأتي أصلا من لغة البانتو Bantu[2]. يمثل هذا الرأي اتجاهاً سائداً بين بعض الباحثين الأفارقة، الذين يرفضون فكرة أن السواحيليين جنس مهجّن، كما لا يرون مبرراً في الحديث عن الجانب العربي ــ الفارسي في تكوين الثقافة السواحيلية. بل ويرون أحياناً كأن أصحاب الاتجاه الآخر، يعمدون الى التشكيك في افريقية الثقافة السواحيلية، ونسبة كل جيد وجديد للعناصر الوافدة.

ونرى ان هناك سببين رئيسيين لهذا الاختلاف، لا بد من الاشارة اليهما قبل المضي في الإجابة على السؤال المطروح « من هو السواحيلي... ؟ » السبب الأول هو أن العديد من الباحثين والمثقفين الأفارقة يقعون تحت تأثير الإدعاء الأوروبي الجائر، الذي يذهب الى أن افريقيا ليس لها حضارة أو تاريخ. وبقدر ما يبالغ بعض الأوروبيين في هذا الرأي الجائر، نجد أن بعض الباحثين والمثقفين الأفارقة يتعصبون لفكرة « الافريقية الخالصة »، بصورة تكاد تعزل الثقافة الافريقية عن الثقافات الأخرى التي احتكت بها، بل وتأثرت بها بصورة واضحة. ولا شك اننا نرفض رفضاً باتاً الدعاوي التي تحرم افريقيا من نصيبها، من حضارات قامت على أرضها واستقت من نبعها، ناهيك عن حرمان المجموعات الافريقية المختلفة من حق طبيعي تتمتع به جميع شعوب العالم،

---

(١) Jan Knappert, **Traditional** Swahili Poetry, Leiden, 1967, p. 11.

(٢) F.F Madoshi, «The Meaning of the Word Mswahili», Kiswahili, Vol. 41, n° 1, March 1971, p. 89.

وهو أن تكون لها ثقافاتها التي تعبر عن روحها بأي صورة كانت. ولكننا نرفض في نفس الوقت الاتجاه الآخر ـــ والذي يعزل افريقيا ثقافياً عن الأمم الأخرى. وبالرغم من أننا نفهم ونقدر أسباب المبالغة في هذا الاتجاه الثاني، وهو أنه بمثابة رد الفعل للإتجاه الأول والقائل جوراً « ان افريقيا لا حضارة ولا تاريخ لها »، إلا أننا ندرك خطورة هذا الاتجاه الثاني وما يؤدي اليه من عزل للثقافة الافريقية والدخول في مغالطات تتنافى مع مفهوم الثقافة ـــ أي كانت ـــ ومقدرتها على استيعاب العناصر المختلفة، والربط بينها وصهرها في صور وقوالب جديدة.

والسبب الثاني لاختلاف الرأي بصورة جوهرية في هذه القضية، أن الكثير من الكتّاب والباحثين تحدثوا عن الثقافة السواحيلية كما وأنها نفس الشيء في شتى الأماكن وفي جميع الأطوار. وأيضاً من حيث المفهوم العام للثقافة، لا أعتقد أن هناك ثمة اختلاف، في أن الأنماط الثقافية المختلفة تتغير وتتطور حسب الزمان والمكان. كما تدل الدراسات والملاحظة الدقيقة لواقع الحال في بعض أجزاء المنطقة السواحيلية، أن الثقافة السواحيلية في زنجبار وكلوة ليست هي نفس الثقافة السواحيلية في دار السلام وزائير. وكذلك سواحيلية ابن بطوطة في القرن الرابع عشر الميلادي تختلف اختلافاً جوهرياً عن سواحيلية نايريري في أواخر القرن العشرين.

نعود لهذا الموضوع بعد إعطاء مسح تاريخي موجز للساحل الشرقي الافريقي وبعد محاولة توضيح المراحل والأطوار الهامة التي مرت بها الثقافة السواحيلية على حسب ما نرى ـــ ونتمنى أن يلقي ذلك بعض الضوء على السؤال المطروح.

### (١) مرحلة بداية الثقافة السواحيلية

لا شك في أن الثقافة السواحيلية قد بدأت في أول الأمر في المناطق الساحلية وفي الجزر القريبة من الساحل، بحيث يمكن أن تعتبر امتداداً له.

ويشير بعض الباحثين مثل ر . روش R.Reush الى أن اللغة والثقافة السواحيلية، قد بدأت في الفترة بين القرن السابع والثامن الميلادي[1]. ويتفق هذا الرأي مع ما ذهبت اليه المخطوطات في شرقي افريقيا، مثل مخطوطة باتي وكلوه، وما ذكرته من حيث هجرة المجموعات العربية المسلمة، ونشأة المدن الساحلية المسلمة في تلك الفترة. ويبدو أن الفترة ما بين القرن السابع والقرن الحادي عشر قد شهدت بالفعل مرحلة نشأة وتأصيل الثقافة السواحيلية. والمخطوطات والروايات الشفاهية والشواهد المادية والمعمارية تؤيد ذلك. غير أن هناك من الكتّاب من يرى أن نشأة اللغة السواحيلية لم تتم بصورة قاطعة إلا بعد ذلك بقرون.

وسوف نحاول الرجوع لهذه الآراء في الجزء الخاص باللغة السواحيلية. أما بالنسبة للثقافة السواحيلية المرتبطة بتلك المرحلة، فيمكن أن نصفها بأنها ثقافة أفريقية وعربية / فارسية، نشأت في جو اسلامي وتشربت بروح الإسلام وفلسفته، بل يمكن أن نذهب الى أبعد من ذلك، ونصف بعض المواطنين في الأجزاء الساحلية، بأنهم مهجّنون يرجعون الى العنصر الافريقي والعربي أو الفارسي على حد سواء. وليس هناك غرابة في ذلك — رغم سخرية الكثير من الكتّاب من هذا الرأي — فالدراسات والصلات التاريخية التي أشرنا الى بعضها تؤكد أن العرب والفارسيين وفدوا الى هذا الجزء من افريقيا باعداد وفيرة واختلطوا بالسكان المحليين وتزوجوا منهم. ولكن يجب أن نقرر هنا أيضاً أن هناك أعداد أخرى لم تختلط بالعرب أو بالفارسيين، رغم ادعائهم بأنهم شيرازيون يرجعون للأصل الفارسي.

والثقافة السواحيلية في صورتها « المطلقة » والتي ما نزال نجدها في الجزر وبعض المناطق السواحيلية، تنعكس في الأسماء وفي العقيدة والعادات والتقاليد والملبس والأزياء والمعمار والآداب والفنون وفي اللغة قبل هذا وذلك. وهي لا

---

(١) راجع : Bernd Heine, **Status and Use of African Linguas** Francas, Munchen, 1970.

تخرج من كونها ثقافة أفريقية اسيوية ( عربية / فارسية ) اسلامية، تشربت مؤخراً بعض المؤثرات الأخرى عبر مسارها الطويل.

## (٢) مرحلة انتشار الثقافة السواحيلية داخل القارة الافريقية

الثقافة السواحيلية انتشرت الى داخل القارة الافريقية عبر موجات مختلفة ومتفرقة. ولكن نرى أنه لا بد من أن نخص بالذكر مرحلتين هامتين، شهدتا انتشار الثقافة السواحيلية بصورة مكثفة الى داخل القارة.

### أ ــ دور العمّانيين :

لعب العمّانيون دوراً بارزاً في نشر الثقافة السواحيلية الى داخل القارة. ولا شك أن هناك من العرب غير العمّانيين ومن غير العرب، من أسهم في نشر الإسلام والثقافة السواحيلية في فترات متباعدة وعصور مختلفة. ولكن في مرحلة النفوذ العمّاني، والتي أشرنا اليها سالفاً « بامبراطورية شرق ووسط افريقيا » نشطت، وانتظمت الحركة التجارية داخل القارة الافريقية. فكثرت وتعددت القوافل وقوامها تجار وعسكر وجمال وخبراء بالدرب ومسالكه. وبينهم العربي والسواحيلي والافريقي من داخل القارة، ربطتهم لغة تخاطب مشتركة اقتضاها الحال ــ وهي اللغة السواحيلية. وفي بعض الأحيان ربطت وألفت بينهم مظاهر أخرى من مظاهر الثقافة السواحيلية.

ولكن اذا كان التفاعل الذي أدى الى نشأة الثقافة السواحيلية في مراحلها الأولى وفي المنطقة الساحلية يرجع الى القرن السابع الميلادي، فما نحن بصدده هنا من تحرك، أدى الى انتشار الثقافة السواحيلية، تمَّ في القرن التاسع عشر الميلادي. وهو كذلك لم يدم طويلاً ولم يكن مكثفاً في كثير من الأحيان. وباستثناء أماكن محددة أغلبها على طريق القوافل، تكثَّف فيها الاتصال وتمَّ فيها استقرار بعض العناصر العربية والسواحيلية، مثل كيقوما Kigoma وتوجيجي Ujiji وخلافهما، نجد أن السواحيلية التي انتشرت داخل

القارة، على مستوى مختلف. وليست هي نفس « السواحيلية المطلقة »، التي نجدها في المنطقة الساحلية والجزر المتاخمة والمكملة لها. على سبيل المثال، اذا كان الإسلام من المقومات الرئيسية « للسواحيلية المطلقة »، فهو ليس من الضرورة بمكان بالنسبة للمواطن السواحيلي الذي ينتمي لتلك المرحلة الجديدة، فليس ضرورياً أن يكون السواحيلي من الساحل، أو أن يكون مسلماً. وكذلك قد تسقط عنه بنود مختلفة من خصائص المرحلة الاولى التي ذكرناها سالفاً.

**ب ــ دور الاستعمار :**

لقد لعب الاستعمار دوراً هاماً في نشر اللغة والثقافة السواحيلية. ويتصف هذا الدور بالايجابية حيناً وبالسلبية أحياناً. بالنسبة لنشر اللغة السواحيلية داخل القارة، فلقد لعب الاستعمار دوراً ايجابياً، سواء كان ذلك عن قصد أو عن غير قصد. أما بالنسبة لنشر الثقافة السواحيلية بفروعها المختلفة وبصورتها الكاملة، فلقد كان دور الاستعمار سلبياً. فلقد عمل على خلق وتوسيع الشقة بين ثقافتين « سواحيلية ساحلية » و« سواحيلية داخلية ». ذكرنا من قبل أن الاستعمار الاوروبي أجبر السلطان العماني على تقليص منطقة نفوذه السياسي، لتشمل الحزام الساحلي والجزر المتاخمة له فقط. وهذه هي المنطقة التي نشأت وترعرعت فيها الثقافة السواحيلية في أول الأمر، والتي وصفناها بأنها منطقة الثقافة « السواحيلية المطلقة ». بعد أن تمَّ إقصاء السلطان العربي من داخل القارة، ركز الاستعمار الاوروبي جهوده داخل القارة. ومنذ تلك الفترة تطورت المناطق الداخلية بمعزل عن المنطقة الساحلية من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية. وبمرور السنين اتخذت ثقافتها نهجاً مختلفاً وشكلاً مغايراً، حتى أصبح من الممكن التمييز بين ثقافتين ــ « سواحيلية ساحلية » و« سواحيلية داخلية » تتفقان في أهم خصائص الثقافة وهي اللغة، وتختلفان من حيث الخصائص الثقافية الأخرى كالدين والعادات والفنون... الخ.

## مرحلة التكامل القومي من خلال اللغة السواحيلية

بعد الخلاص من نير الاستعمار والدخول في مرحلة الاستقلال وتحديات ما بعد الاستقلال، دخلت أغلب الدول الافريقية المستقلة حديثاً في مشاكل كبرى، أولها مشكلة التكامل القومي. ولا شك ان اللغة كانت من أهم مقومات التكامل القومي. في تلك المرحلة أسهمت اللغة السواحيلية بحكم انتشارها، كلغة تخاطب مشتركة في عملية البناء الوطني، وفي نفس الوقت وجدت نفسها تدخل في عملية تطوير وتحديث، تمكنها من أداء هذا الدور المناط بها. نناقش هذا الدور بالرجوع لما تمَّ في تنجانيقا ( جمهورية تنزانيا المتحدة حالياً ) بصورة موجزة. كما هو الحال بالنسبة للعديد من الدول الافريقية : فإن التباين القبلي واللغوي كانا يشكلان خطراً في مرحلة تبلور العمل السياسي والدخول في الإستقلال بالنسبة لتنجانيقا. في ذلك الحين كانت الثقافة السواحيلية ( بل اللغة السواحيلية على وجه التحديد ) تلعب دوراً هاماً في تقريب الشقة بين المجموعات القبلية واللغوية المختلفة، لا سيما في المدن. فقد أضحت المدن مراكزاً للغة السواحيلية. ففي المدينة اختلطت المجموعات القبلية المختلفة في نطاق العمل وفي مكان السكن وفي مجالات الحياة اليومية المختلفة، وأملت ضرورات الحياة على هذا الحشد التخاطب والتقارب. وكانت اللغة السواحيلية هي العروة الأساسية في جمع شمل هذا الشتات العرقي واللغوي. فاحتوت في داخلها القبائل واللغات المختلفة والعناصر المتفاوتة. وبذلك أصبح من الممكن مخاطبة الغالبية العظمى من سكان القطر، من خلال اللغة السواحيلية التي يتحدثها أكثرهم كلغة ثانية.

ولقد فطن حزب (T A N U) الاتحاد الافريقي الوطني لتنجانيقا لهذه الفرصة، التي تتيحها السواحيلية للعمل السياسي وسط قطاع أكبر من الجماهير. ولذلك اشترط عند اختيار « كوادره » العاملة، إجادة اللغة السواحيلية. وذلك حتى يستطيع الحزب أن يدفع بهؤلاء المندوبين الى أي جزء من القطر. وفي مرحلة لاحقة أعلن حزب الاتحاد الافريقي الوطني

لتنجانيقا، ان السواحيلية هي اللغة الوحيدة التي يخول لمرشحي الحزب استعمالها في الحملات الانتخابية[1]. ويبدو أن أصرار الحزب على استعمال اللغة السواحيلية، كان مقصوداً منه الوصول الى أكبر قدر من الجماهير.

(١) راجع : **Henry Bienen, Tanzania: Party Transformation and Economic Development,** Princeton University Press, 1970, pp. 43 - 44

# الفصل الثالث

# ملامح من المجتمع السواحيلي

استعرض في الفصل التالي بعض الملامح العامة للمجتمع السواحيلي، والتي ترتبط بالمقومات الرئيسية للثقافة السواحيلية. بعض هذه الملامح تتضح جلية للعيان، ويستطيع أن يلمسها الزائر، أو حتى السائح، الذي يقضي بضعة أيام في المنطقة السواحيلية. وتندرج تحت هذا النوع الأول من الملامح الأشكال المحسوسة، أو ما يمكن أن يسمى بالثقافة المادية، كالمسكن والملبس والعمارة. وأما النوع الآخر من الملامح الثقافية والذي يشمل الجوانب غير المادية كالعادات والمعتقدات، فيحتاج الى معايشة طويلة للمجتمع السواحيلي ومعرفة متعمقة لما يدور فيه. وتختلف هذه الملامح من مكان لآخر داخل المنطقة السواحيلية من حيث قوتها وكثافتها. فقد نجد في مكان ما، أن الثقافة السواحيلية تنعكس فقط في اللغة والأزياء، بينما نجدها في مكان آخر تنعكس في اللغة والعادات والمعتقدات والأزياء والمسكن والزي والفنون... الخ. وبصورة عامة نجد أن تلك الملامح والمقومات تكثر في الحزام الساحلي للمنطقة السواحيلية، بما في ذلك الجزر المتاخمة للساحل.

## المسكن والمأكل والملبس :

فاذا بدأنا هذا العرض بالحديث عن المسكن، أو ما يسمى بالمنزل

السواحيلي[1]، فإننا نجد أن المنزل السواحيلي يشبه في المقام الأول المنزل الافريقي المخروطي الشكل، والذي يوجد في أماكن مختلفة من أفريقيا، لا سيما في الاقليم الاستوائي واقليم السافنا. ولعل الواقع الافريقي المتمثل في كثرة الأمطار ووفرة الأشجار والحشائش التي تكوّن مواد البناء المحلية، قد أدت الى شيوع هذا النوع من المباني المائل من الجانبين والمعتمد على جذوع وفروع الأشجار والحشائش الجافة. وفي الآونة الأخيرة أصبحت ألواح الزنك تستعمل في سقف هذا النوع من المنازل، إلا أن طبيعة المَناخ الافريقي جعلت المحافظة على السقف المائل من جهتين ( وأحياناً من أربع جهات )، سمة رئيسية من سمات هذا النوع من المنازل. وكذلك في الحزام الساحلي وفي الجزر المتاخمة للساحل، والذي تكثر فيه أشجار جوز الهند، فإننا نجد أن فروع وسعف هذه الأشجار والحبال التي تصنع منه، تستعمل بكثرة في تشييد هذه المنازل.

هذا النوع الذي أشرت اليه يمثل نمطاً هاماً من أنماط المنازل التي تنتشر في افريقيا. وهو يمثل الهيكل الرئيسي والدعامة الأساسية للمنزل السواحيلي. غير أن المنزل السواحيلي يتميّز بإضافات أساسية، هي من صميم مقومات الحياة والثقافة السواحيلية. فعلى سبيل المثال، المنزل السواحيلي لا يكتمل بدون الدكة العربية بشكلها ووظيفتها المعهودة. وتعرف في السواحيلية بنفس الكلمة DAKA وجمعها MADAKA . وتستعمل أحياناً بمعنى الشباك المقفول، والذي بُني في الحائط في شكل دولاب أو أرفف. والوظيفة الرئيسية للدكة كمكان للاجتماع والأنس في واجهة المنزل ( أو في داخله أحياناً ) من أهم سمات المنزل السواحيلي.

وكذلك لا يكتمل شكل أو مضمون المنزل السواحيلي بغير الباب المزين بالنحت والنقوش. وتختلف هذه الأبواب وما عليها من نقوش من حيث البساطة

---

(١) لمزيد من الاستطلاع حول الأنواع المختلفة من المنازل التي يقطنها السواحيليون، راجع :
**A.H.J. Prins, The Swahili Speaking Peoples of Zanzibar and the East African Coast,** London, I.A.I., 1967, pp. 76 - 80

والفخامة. فبينما نجد أن باب المنزل السواحيلي يميل الى البساطة في نقوشه ومواد صنعه، نلاحظ أن الأبواب التي تزين القصور العربية المبنية من الحجارة، تتسم بالفخامة والمبالغة في الضخامة. وحرص المواطن السواحيلي على تزيين مدخل بابه، فنراه يصر على الباب المنقوش والمحلى بالنحت، ولو في أبسط صورة وأقلها تكلفة. ويبدو أن الزخارف والأنماط الهندية والفارسية تغلب على هذا الفن، إلا أن الفنانين المحليين والذين يقومون بهذه الصناعة في الوقت الحالي، يكثرون من الزخارف والأشكال الفنية المستوحاة من البيئة المحلية. ومن بين الأشكال الزخرفية المتكررة في هذا الفن، السلاسل والأسماك التي تنحت في شكل متصل أشبه بالمسبحة. هذا بالاضافة لأشكال مختلفة من الزهور. وغالباً ما نجد الآيات القرآنية تحلى هذه الأبواب وتنحت في أعلاها. وبهذه الصورة نجد أن العناصر الثقافية الافريقية والفارسية والعربية والهندية والإسلامية ترتبط ارتباطاً وثيقاً وتنعكس على شكل المنزل السواحيلي.

واذا كان هذا هو الحال بالنسبة لشكل المنزل السواحيلي، فان ما بداخل هذا البيت يعكس أيضاً سمات الحياة والثقافة السواحيلية. فنجد دائماً ما يرجع للواقع الافريقي، كما نجد ما يربطنا بالمجتمع العربي أو بالثقافة الفارسية والروح الاسلامية. ينعكس كل ذلك في الأطعمة التي تطهى وتعدّ داخل المنزل السواحيلي، كما يتضح في الملابس والأزياء التي يرتديها سكان ذلك المنزل من رجال ونساء، وفي ما يستعملونه منَ أدوات منزلية.

ــ بالنسبة للأطعمة الشعبية الشائعة والمفضلة في المنطقة السواحيلية، فإننا نجد الاثر العربي والفارسي واضحاً. من الأطعمة الفارسية الأصل، والتي ما تزال تعرف بأسمائها الفارسية « البلاو » **Pilao** و« البرياني » **Biriani** وهي من أشهر الأطعمة المنتشرة والمفضلة في المنطقة السواحيلية. ويندر أن تخلو المائدة السواحيلية من هذين النوعين من الطعام، لا سيما في المناسبات والولائم. كذلك نجد أن القهوة العربية والحلوى المصاحبة لها تزين حلقات الأنس ومجالات الاجتماع المختلفة الأغراض في المجتمع السواحيلي. وهي تقدم بطريقتها العربية التقليدية ونفس الأواني المعروفة والمرتبطة بالقهوة

العربية. ويتم ذلك بصورة تجعل المرء يحس وكأنه في أي قطر من أقطار الوطن العربي. غير أن الأمانة تقتضي أن نذكر، أن مثل هذا الجو يرتبط بالمجموعات الصفوية، وذلك بغض النظر عما اذا كانت أصولها عربية أو افريقية، أو حتى خلاف ذلك. كما يرتبط كذلك بالقطاعات العربية والشعبية في المناسبات والإحتفالات.

ـــ يبدو أن الملابس والأزياء المختلفة في المنطقة السواحيلية كانت تعكس التمايز الطبقي في الماضي أكثر منها في الوقت الحالي. فالدراسات المتاحة لنا، والتي تعطي وصفاً لما كان عليه حال الملابس والأزياء في القرن السابق ومطلع القرن الحالي، توضح تبايناً في أزياء الرجال والنساء، لا سيما ما ارتبط بها من حلي و« زركش ». ولا شك أن ذلك التباين ارتبط بالوضع الاجتماعي للفرد والأسرة. أما بالنسبة للوقت الحالي، فان البساطة هي الطابع المميز للأزياء السواحيلية، والاختلافات تبدو طفيفة، مما يعكس درجة عالية من التقارب الاجتماعي في المجتمع السواحيلي والمعاصر. ويعكس الاثر العربي والروح الاسلامي جلياً على أزياء الرجال والنساء على حد سواء.

بالنسبة لملابس الرجال نجد أن « الكنزو » KANZU يمثل الزي المميز للرجال في المجتمع السواحيلي. و« الكنزو » هو عبارة عن الجلباب العربي الاسلامي، الذي يتدلى الى الأقدام والى مرفقي اليدين. وغالباً ما يكون من قماش أبيض. ولقد ارتبط هذا الزي بالإسلام في افريقيا وفي خلافهما. وقد فرق بعض الرحالة الأوائل بين السواحيليين وبقية الأفارقة وفقاً لهذا الزي، فاعتبروا كل من ارتدى هذا الزي من السواحيليين. وقلّما يكتمل هذا الزي الإسلامي في المنطقة السواحيلية بغير « الكوفية » KOFIA . فاذا كان « الكنزو » يستر الجسم « فالكوفية » تستر الرأس. وفي الوقت الحالي يندر أن نرى العمامة في المنطقة السواحيلية، ولكن هناك ما يشير الى أن لبس العمامة قد انتشر في بعض أجزاء المنطقة السواحيلية في الماضي. ففي جزيرة زنجبار على سبيل المثال كانت الأقمشة التي تستعمل في العمائم تمثل أهم الصادرات

خلال القرن السابق ومطلع القرن الحالي[1]. ويكتمل الزي الرسمي في الوقت الحالي بارتداء سترة الصدر الـ « JACKET » ـــ أو ما يسمى في السواحيلية KOTI ـــ فوق « الكترو ». غير أن ارتداء سترة الصدر يكثر في المناسبات الرسمية ويحمل دلالات اجتماعية وصفوية محددة.

وكما ذكرت في الجزء السابق كانت الأزياء السواحيلية في الماضي، لا سيما أزياء الرجال، أكثر تعقيداً وثراء وقرباً من الأزياء العربية. بعض المعلومات التي وردت الينا من الروايات الشفاهية والشعر الذي يرجع للقرن التاسع عشر الميلادي تعطينا صورة لما كانت عليه الأزياء في الماضي. فمثلاً في مدينة ممباسة وبعض الأماكن الأخرى من المنطقة السواحيلية، كان الرجل يرتدي العباءة ـــ أو ما يسمى بالسواحيلية KIZIBAO فوق « الكنزو ». وكذلك كان يرسل الشال KASHIDA ويجعله يتدلى فوق كتفيه، وبالإضافة لذلك كان الحزام الذي يشد الوسط من مقومات الزي السواحيلي[2]. أما بالنسبة للأسر السواحيلية المنحدرة من أصول عربية والمرتبطة بتلك الأصول، فالسيف والخنجر العربي المعكوف كان زينة وتمام الأزياء. يتضح مما سلف أن أزياء الرجال كانت أشبه ما تكون بالزي العربي، وأن المواطن السواحيلي قد استعمل الزي العربي بكل ملحقاته وتفاصيله حتى مطلع القرن الحالي. وبعد ذلك تخلى السواحيليون عن بعض جوانب الزي العربي واحتفظوا بالبعض الآخر.

وأما أزياء النساء فهي أقل تعقيداً. وهي تعكس كذلك الاثر العربي والروح الإسلامي. من أهم الأزياء السواحيلية التي ترتبط بهذا الجانب العباءة النسائية السوداء، أو ما يسمى بالسواحيلية « البوي بوي » BUIBUI و « البوي بوي » يتكون من قطعتين، الجزء الرئيسي يلف حول الجسم ويغطيه حتى القدمين،

---

(١) راجع : Charles E.E. Russell, ed., **General Rigby, Zanzibar and the Slave Trade**, London, Allen and Unwin, 1935, p. 102.

(٢) راجع : Mohamed H. Abdulaziz, **Muyaka: 19th Century Swahili Popular Poetry**, Nairobi, 1979, pp. 34 - 37.

والجزء الثاني هو عبارة عن غطاء للشعر. ويصنع « البوي بوي » من قماش خاص أسود اللون، وهو غير مخطط أو مشجر. ويشبه الى حد كبير العباءة النسائية المستعملة في الجزيرة العربية والخليج العربي، من حيث اللون وطريقة التفصيل واللبس. والنوع الآخر من الأزياء السواحيلية الشائعة بين النساء، ما يسمى « بالكانقة » KANGA ، وهو يمثل الجانب الافريقي في الزي النسائي. وبعكس « البوي بوي » نجد أن « الكانقة » يصنع من قماش افريقي مشجر وتكثر فيه الألوان والأشكال والرسومات. وفي بعض أجزاء المنطقة السواحيلية يسمى الكانقة « الليسو » LESO ، وهي غالباً ما تتكون من قطعتين : تلف القطعة الرئيسية حول الجسم من فوق الصدر والى تحت الركبتين بقليل، وتلبس القطعة الثانية فوق الجزء الأعلى من الجسم، إمّا من أعلى الرأس لتغطي الرأس والكتفين، أو فوق الكتفين. وأحياناً ترسل فوق كتف واحد. وفي الآونة الأخيرة نجد المرأة السواحيلية تستعمل أحياناً قطعة واحدة من « الكانقة ». وفي تلك الحال تلبس المرأة الفستان العادي بصورته التي انتشرت في شتى بقاع افريقيا، ثم تلبس من فوقه « الكانقة » لتغطية الرأس وأعلى الجسم.

**بعض العادات والتقاليد :**

تتفاوت العادات والتقاليد من مكان لآخر في المنطقة السواحيلية، غير أننا اذا تصدينا بالوصف والدراسة للعادات والتقاليد في بعض الأماكن الساحلية، مثل باتي ومالندي وممباسا وزنجبار فإننا نجد قدراً من التشابه. كما نجد صدى أقوى للمؤثرات العربية والإسلامية، في عادات وتقاليد تلك الأماكن بالمقارنة مع الأماكن الداخلية.

في بداية هذا الجزء أشير الى بعض العادات المتعلقة بدورة الحياة، أو ما يسمى بطقوس العبور RITES OF PASSAGE ، وسوف يتركز الحديث على بعض الأماكن الساحلية من المنطقة السواحيلية، لا سيما الأماكن التي شهدت مهد وثراء الثقافة السواحيلية.

## الولادة :

أبدأ هذا العرض الموجز بولادة الطفل، أو حتى بما قبل الولادة. فمثلاً في ممباسا نجد أن هناك عادة كانت شائعة في الماضي وما تزال تمارس على نطاق ضيق، وهي عبارة عن « كرامة » أو قربان يقدم قبل الولادة بأسابيع قليلة، أو حتى بأيام قليلة في بعض الأحيان. وهذه العادة هي ما يسمى TANGALIZI أو ما معناه « خليط من الأشياء »[1]. عبارة عن خليط من الأرز والذرة الشامي والبسلة التي تطبخ في اناء واحد وتقدم كقربان من أجل المرأة الحبلى. تحمل هذه الوجبة الى الجامع ليأكل منها المصلون ويدعون للسيدة الحبلى بسهولة الخلاص وبالصحة والعافية. نجد هذه العادة مع اختلافات بسيطة في شتى الأماكن في المنطقة السواحيلية. ولقد حظيت بوصف مفصل لهذه العادة من منطقة باتي ومن ممباسا، حيث يُدْعى أحد المشايخ ومعه بعض المصلين، لمنزل المرأة الحامل لصلاة الظهر في المنزل والدعاء للسيدة الحبلى بسهولة الخلاص. وعادة تجلس المرأة الحامل من وراء حجاب، ويمرر كوب من الماء على كل المصلين حيث يقرأ كل منهم آيات من القرآن ويدعو فوق الماء. ثم يُعْطى الماء للمرأة الحامل فتشربه. وبعد ذلك تقدم للمصلين وجبة أعدت خصيصاً لهذه المناسبة. وبعد الأكل يغسلون أيديهم بالماء. ولا يدلق هذا الماء، بل يُعْطى للمرأة الحامل فتستحم به[2]. وتسمى هذه العادة أيضاً KHEIRI YA UYUNGUO .

وبالرغم من الروح الإسلامية التي تتسم بها هذه العادة، والتي تسود الجو المصاحب لها، مثلا صلاة الظهر والآيات القرآنية والدعاء بسهولة الخلاص، إلا أننا نرى أيضاً مبادئ السحر التعاطفي من تلك الممارسات المرتبطة بهذه العادة. ولا شك أن السحر التعاطفي ليس وقفاً على افريقيا، لكنه ينتشر فيها وينتشر في ربوعها، بما في ذلك المنطقة السواحيلية.

---

(١) A.I. Salim, People of the Coast, London, Evans Brothers, 1978, p. 17.

(٢) تسجيل صوتي أجريته مع الشيخ محمد شيخ نبهاني في ممباسا وذلك في مايو ١٩٨٣.

تعقب الولادة وتنظيف الطفل، تأدية الآذان على مقربة من أذنه. وذلك حتى يستقبل الطفل دنياه على ذكر الله وعلى هدى الإسلام منذ الوهلة الأولى. وبعد ذلك بأسبوع، أو أقل في بعض الأحيان ــ تتم تسمية الطفل. وقد تصحب ذلك وليمة أو ولائم حسب الوضع الإقتصادي والإجتماعي للأسرة.

وما عدا ذلك، تسير الأمور بصورة طبيعية حتى اليوم الأربعين بعد الولادة، حيث تقام وليمة أكبر، ويقدم الطفل للمجتمع بدءاً بجولة تعريفية على غرف وفناء الدار، وتقديم للحاضرين. وكذلك تتطهر الأم وتغتسل توطئة لمزاولة حياتها العادية. وفي تلك الفترة يُعَلَّق أي نوع من الحروز على رقبة المولود، أو يربط على ذراعه، ذلك إن لم تكن العملية قد تمت من قبل. وفي كثير من الأحيان تكون تلك الحروز عبارة عن بعض الآيات القرآنية، إلا أنها لا تقتصر على ذلك، فقد تحتوي على بعض الطلاسم أو المواد المرتبطة بالسحر في الذهن الشعبي.

ومن العادات المرتبطة بهذه المناسبة حلق شعر رأس الطفل. وكان ذلك يتم وفقاً لمراسم معينة وفي جو يعبق فيه البخور، ويشرفه حضور بعض المقربين من أفراد الأسرة والاصهار. كما تعطينا السيدة السالمة بنت السلطان سعيد وصفاً لهذه العادات في الدوائر السلطانية، إلا أنها تشير لبعض الممارسات والمعتقدات العامة المرتبطة بهذه العادة في المجتمع السواحيلي. ومن ذلك ما ذكرته من أن « للشعرات الأولى من رأس الطفل مقام خاص، فلا يجوز حرقها أو رميها بل يجب الاحتفاظ بها أو دفنها في موضع معين في التراب أو في شق من شقوق الجدران، اتقاء للعيون الحاسدة »[1].

ولا شك إننا نلتمس وراء هذه العادة أهم مبادئ السحر التعاطفي، والتي تذكر أنه عن طريق السيطرة على الجزء ( الشعر في هذه الحالة )، تمكن السيطرة على الكل ( الطفل )، ويمكن ابقاؤه فتعود له بالسوء. وكذلك

---

(١) السيدة سالمة بنت السيد سعيد بن سلطان، **مذكرات أميرة عربية**، مسقط، وزارة التراث القومي والثقافة، بلا تاريخ، ص . ١١٨ .

بالنسبة للأسر التي تنعم بوضع اقتصادي واجتماعي متميز، كانت وما تزال تتم قراءة المولد النبوي وسط جو من الولائم تسوده الروح الإسلامية.

**الختان :**

ومن العادات الهامة في المجتمع السواحيلي الختان وما يرتبط به من مراسم، وما يتصل بذلك من أمر النشأة الأولى للطفل. بالنسبة للجماعات الافريقية التي تمثل اللبنات الأولى والمرتكزات الأساسية للثقافة السواحيلية، كانت عملية الختان تتم في نهاية مرحلة الصبا وبداية الشباب، كما كانت ترتبط بطقوس التعميد و« التدشين » وتعتبر مدخلاً للرجولة. وقد تأثرت الطقوس الافريقية المرتبطة بالختان بالعادات العربية، كما أثرت فيها كذلك. ويظهر ذلك في السن والطريقة التي تتم بها هذه الممارسة في المجتمع السواحيلي.

يعطينا أ . ح . برنس A . H . PRINS وصفاً لبعض جوانب من عادة الختان في المجتمع السواحيلي نقتبس منها ما يلي :

من المؤسسات التربوية الهامة، لا سيما في ساحل المريمة ، تعميد الأولاد والبنات على حد سواء. بالنسبة للأولاد ترتبط هذه الممارسة بعملية الختان المتأخر ( ٩ ـــ ١٤ سنة ) وقد أثرت العادة العربية المتصلة بختان الأولاد في سن أصغر ( ٢ ـــ ٥ ) في تلك الممارسة وأدت الى تغييرها. وكانت عملية الطهور المتأخر تمارس أيضاً بين الباجون(١).

كانت عملية الختان تتم في معسكرات تقام خصيصاً لهذا الغرض، وتتم هذه العملية بصورة جماعية بالنسبة للأولاد والبنات على حد سواء، وتعتبر مدخلاً للرجولة بالنسبة للفتيان ومظهراً هاماً من مظاهر اكتمال الأنوثة بالنسبة للفتيات. يساق الفتيان لهذه المعسكرات في دفعات، هي في الأساس

---

(١) Prins, Op. Cit., p. 108

مجموعات تربط بينها السن AGE SETS ، ويشترك أفرادها في حقوق وواجبات تآخي بينهم، وتحكم تعاضدهم استعداداً للمرحلة القادمة ومتطلباتها. أما الفتيات فيدخلن معسكراً مشابهاً، أهم وظائفه، بجانب عملية الختان توفير الإرشاد عن شؤون الأنوثة وعن الحياة الجنسية وما يكتنفها من أسرار غامضة عن أولئك الفتيات حتى هذه المرحلة. وتتم هذه العملية التربوية من خلال الوسائل الفنية التقليدية كالأغاني والرقصات والأناشيد، وتشرف عليها امرأة مسنة ملمة بمقتضيات الحياة النسوية[1].

يتضح مما سلف تداخل العناصر الافريقية والعربية الإسلامية في عادة الختان، كما يتضح أن المراسم المتعلقة بمعسكرات التعميد التي اشتهرت بها افريقيا، يهيمن على تلك العادة. ولا يخفى على القارئ التركيز على الجانب التربوي في هذه العادة وما يتصل بها من نشأة واعداد الفتيان والفتيات.

## التربية والتعليم :

نجد أن المدرسة الإسلامية أو ما يطلق عليه اسم « الخلوة »، من أهم المؤسسات التربوية على امتداد المجتمع السواحيلي، وهي التي كانت ( وما زالت لحد ما ) تؤثر أثراً واضحاً على صياغة الانسان السواحيلي وعلى تكوين الثقافة السواحيلية. فلقد ارتبطت المراحل الأولى لدخول التعليم في أواسط المجتمع السواحيلي بالإسلام. ولذلك نجد أن التعليم قد اتبع نهجاً إسلامياً واضحاً في طريقته وفي مضمونه. يظهر ذلك في زنجبار وفي بمبا ولامو وكلوة وممباسا وفي خلاف تلك الأماكن. وكما ذكرت كانت « الخلوة » هي الوسيلة والمضمون لهذا النوع من التعليم.

وما نزال نجد العديد من الخلاوي على امتداد المنطقة السواحيلية، لا سيما في الأجزاء الساحلية، يؤمها الفتيان والفتيات.

---

(٨) Ibid.

وبالإضافة لتعليم القرآن والتفسير والفقه ومبادئ اللغة العربية، تهدف « الخلوة » الى غرس القيم الإسلامية وتعليم السلوك القويم.

لعب العرب دوراً رئيسياً في نشر التعليم في الساحل الشرقي الافريقي : فعلى أيديهم تمَّ تعليم الكثير من الأفارقة، وعلى أيدي تلاميذهم من المسلمين والمستعربين تمت مواصلة مسيرة التعليم. وبالرغم من أن الطابع الإسلامي قد هيمن على التعليم في المنطقة السواحيلية وفي شرق افريقيا على وجه العموم، إلا أن العرب هم الذين نشروا هذا التعليم، واللغة العربية كانت هي وسيلته الرئيسية. لذلك نجد أن المؤثرات الثقافية العربية تنتشر في المنطقة ـــ ومنذ أمد بعيد ـــ عن طريق المعلم العربي ـــ وقد كان لارتباط التعليم في الساحل الشرقي الافريقي نتائج ايجابية وأخرى سلبية. من أهم نتائجه الايجابية أنه أزال الأمية أولاً، وربط المجموعات الافريقية المختلفة ببعضها ثانياً، ثم مَهَّدَ الطريق لارتباط هذه المجموعات بالعالم العربي والإسلامي ثالثاً. ومن نتائج ذلك أن المجموعات الافريقية المسلمة أصبحت تعبر عن رغبتها في الإرتباط بالعنصر العربي في صور مختلفة تنعكس في تراثها. ومن أهم سلبيات ارتباط التعليم بالإسلام في شرق افريقيا، ان أصبح المسلم الافريقي حبيساً لهذا النوع من التعليم بتقبل ما يقدم له برضى وامتنان وبرفض كل ما سواه. فلقد وقر في أذهان العامة ( وبعض الخاصة ) ان « العلم » هو العلوم الدينية وما يرتبط بها. وعليه فالمراحل التي مر بها التعليم في العالم العربي الإسلامي والتي تجاوزها منذ قرون عديدة، مرت بها بعض الأجزاء الافريقية المسلمة في النصف الأول من هذا القرن. وما تزال تخضع لها بعض الأجزاء الاخرى.

المجتمع السواحيلي يوفر للفرد نوعاً مبسطاً من التعليم والتدريب المهني. ويكون ذلك من خلال ملاحظة الصبي أو الشاب لنوع معين أو لعدة أنواع من المهن التقليدية في مجتمعه، ثم بالممارسة أو التدريب المباشر في إطار الأسرة، أو بواسطة الأشخاص المشهود لهم بالمعرفة والكفاءة في ذلك المجال. والمقصود أن تتضمن العملية التربوية جانباً مهنياً، يعد الفتيان اعداداً يمكِّنهم من اكتساب قوتهم وقوت اسرهم، كما يمد الفتيات بالمهارات التي

يحتجن اليها لكسب عيشهن ولمجابهة متطلبات بيوتهن. ومن أهم المهن التقليدية في المجتمع السواحيلي الزراعة وصيد الأسماك بالإضافة الى بعض الحرف التي تنتشر على نطاق ضيق.

## الزواج :

في مطلع الحديث عن الزواج أود أن أنبه الى تعدد وتنوع عادات وطقوس الزواج من مكان لآخر على امتداد المنطقة السواحيلية، مما يصعب معه تناولها في شكل عام ومختصر. غير انني سأركز حديثي هنا على بعض السمات الرئيسية لهذه المناسبة الهامة في جزيرة زنجبار. من أهم هذه السمات أن الروح والتقاليد الإسلامية تهيمن على هذه المناسبة، لا سيما على الجانب الرسمي منها. وكذلك نجد هناك أنماطاً مختلفة من الزواج. فهناك الاقتران بزوجة واحدة. وهذا يندر في جزيرة زنجبار حتى في الأيام الحالية. وهناك الزواج من « مثنى وثلاث ورباع ». كما وهناك الزواج الرسمي المعلن، والذي يلعب المجتمع فيه دوراً واضحاً ويشترك فيه اشتراكاً كاملاً. وهو زواج « الحرائر » من النساء المحصنات، وتكثر فيه المراسم والعادات والتقاليد. وبالإضافة لذلك نجد زواج « السراري » أو السريات harisi ya siri . وفي هذا النوع الأخير تقلُّ الطقوس والعادات ويتضاءل دور المجتمع، بينما تمتد أيام الإحتفال وتتعدد الطقوس والاعراف، وتكتمل المشاركة الإجتماعية في النوع الأول من الزواج، وهو النوع الذي أشير الى بعض ملامحه في الفقرات التالية.

كما هو الحال في العديد من بقاع العالم، نجد أن الخطوبة هي أولى الخطوات المرتبطة بالزواج، غير أن المجتمع السواحيلي يركز على الخطوبة على أساس أنها بداية رباط بين أسرتين ومجموعتين، وليس بين فردين. فمثلا في جزيرة زنجبار نجد أن المجموعات العربية والمستعربة تميل للتزاوج الداخلي. فالعديد من هذه الأسر والتي تركز على مفهوم الحسب والنسب والوضع الإقتصادي والإجتماعي المتميز، تسعى لتزويج أبنائها وبناتها من أسر مشابهة لها. وتشير بعض الدراسات التي تمت في الخمسينيات من القرن

الحالي، تشير الى أنه لم يكن متاحاً آنذاك أن تتزوج البنت العربية من رجل من الباجون، بحجة أنه غير كفء لها، إلا أنه في مقدور الرجل العربي أن يتزوج من أي مجموعة عرقية أو أسرة مهما كانت مكانتها الإجتماعية[1]. ولكن قد تغير الوضع كثيراً بعد ثورة زنجبار الشعبية في عام ١٩٦٤، فقد تكسرت الحواجز العرقية والإجتماعية ــ طوعاً أو قسراً ــ وكثر التزاوج بين المجموعات المختلفة. غير أن الهنود ما زالوا أكثر انكماشاً وتزاوجاً داخل مجموعتهم.

ومثل ما يحدث في العديد من البلاد العربية والإسلامية، قد تتم الخطوبة منذ زمن مبكر، لا سيما بالنسبة للأقارب، عندما يطلب الشاب يد الفتاة، وبمجرد أن يحظى بالقبول، فانه يتقدم بهدية تسمى بالسواحيلية Kifunga Mlanga أي ما معناه « قفل الباب »، وذلك لأن هذا التقليد يفتح الباب رسمياً أمام الخطيب ويقفله في وجه كل من سواه. وبعد الخطوبة يبدأ الخطيب باعداد نفسه اقتصادياً واجتماعياً، وتبدأ أسرة العروسة المرتقبة في الاعداد لتلك المناسبة الهامة. ويشمل هذا الاعداد تجميع وتهيئة العروسة بالروائح والخضاب « الحناء » وشرح المتطلبات الجنسية والإجتماعية للزواج.

ولا شك أن عقد الزواج هو أهم خطوة في هذه المناسبة. ويتم العقد بالطريقة الإسلامية المعروفة على امتداد العالم الإسلامي، على يد القاضي في الجامع أو في منزل العروسة. وهو يمثل الجانب الرسمي والشرعي للزواج في المجتمع السواحيلي، كما هو الحال في بقية العالم الإسلامي. ويرتبط بعملية العقد، المهر الذي يدفعه الرجل لأهل زوجته وما يقدم معه من هدايا للزوجة ولبعض الأقارب مثل والدها ووالدتها.

ومن التقاليد الهامة في زنجبار، والتي ما زالت متبعة حتى الوقت الحالي، الزفة الى بيت العروسة، أو الى حيث سيقيم الزوجان ويبنيان عش الزوجية. ومن المناظر المألوفة في مدينة زنجبار تلك المواكب الراقصة التي تجوب

---

(١) Ibid., p. 87.

المدينة احتفاء بتلك المناسبة. عادة تتقدم المواكب فرقة موسيقية تستعمل آلات النفخ النحاسية أو الآلات التقليدية في بعض الأحيان. وذلك بمصاحبة الايقاع الساخن الراقص. ويسير الموكب في شيء أشبه بالهرولة، فهو بين المشي والجري، مع الإحتفاظ بالخطوات والحركة في إطار الإيقاع والزمن الموسيقي الذي ترسمه الفرقة الموسيقية. وكل من في الموكب يشترك بالرقص والحركة وترديد الأغاني. ويجوب الموكب شوارع المدينة وتنضم اليه أعداد إضافية أثناء مسيرته. وقد يتوقف من حين لآخر لإتاحة مزيد من الوقت للرقص والغناء، ولإشتراك المزيد من الفتيات والصبيان. وخلال سير الموكب نجد أن العديد من قريبات العريس يحملن على رؤوسهن الهدايا التي أحضرها العريس الى عروسته، بالإضافة الى مستلزمات « البيت الجديد » من أواني خفيفة ومفروشات... الخ وعندما يصل الموكب الى نهايته، يتوقف وقفة أطول من سابقاتها حيث يعبق البخور وينشط الغناء والرقص. وحينئذ تبدأ بعض النساء من أهل العريس في عرض الهدايا التي اشتراها وأحضرها العريس لعروسته. يتم ذلك وسط التهليل والزغاريد وعلامات الفرح والإعجاب.

وبعد ذلك تستمر الولائم وحفلات الغناء. واذا كان العريس من ميسوري الحال، قد تمتد أيام الفرح لأسبوع كامل. وفي الأمسيات تتجمهر النساء ويشتركن في الرقص الجماعي الافريقي الطابع، لا سيما الرقصة المسماة بالـ « ليليماما » Lelemama . وبالنسبة لبعض الأسر، قد تتضمن الإحتفالات رقصة السيف، تؤديها مجموعة تنتظم في صفين وتقوم بإداء هذه الرقصة بنفس الطريقة التي تتم بها في الوطن العربي[1]. ولا يكتمل الفرح في بعض أجزاء المنطقة السواحيلية إلا بإقامة حفلات الطرب TARAB . وأغاني الطرب تمثل مَعْلماً آخراً من معالم الاثر العربي في المنطقة السواحيلية، وتتطلب وقفة قصيرة.

عند ذكر الموسيقى والغناء في افريقيا تتبادر الى الذهن الطبول والايقاع

(١) A.I.Salim, Op. Cit., p. 20.

الساخن والرقص الجماعي الصاخب، إلا أن حفلات الطرب تختلف عن ذلك تماماً. فهي موسيقى شرقية عربية، القصد منها الطرب، كما توحي بذلك تسميتها. يتميز هذا النوع من الموسيقى بالكلمات المنتقاة والأنغام الهادئة التي تبث في نفس السامع الإحساس بالنشوة والطرب. وهي للإستماع فقط ولا يصاحبها أي نوع من الرقص. والآلات المستعملة في أدائها آلات شرقية أذكر منها العود والمزمار والقانون... الخ. وتذكر بعض الدراسات أن أول ظهور هذا النوع من الموسيقى والغناء كان في عام ١٨٧٠ م، في أيام السلطان برغش الذي قام بدعوة فرقة مصرية للعزف والغناء في قصره. وبعد ذلك أرسل بعض الزنجباريين لمصر لتعلم هذا النوع من الموسيقى[1] ويبدو أن فرق وحفلات الطرب ارتبطت في أول الأمر بصفوة المثقفين من عرب وقمريين. فقد نشأت أول فرقة موسيقية لأغاني الطرب في زنجبار، وهي فرقة « أخوان الصفا » في حي درجاني. وكان قوامها العرب. ثم تلتها فرقة قمرية في مالندن. ويذكر عبد العزيز لوزي أن أول فرقة طرب افريقية استعملت اللغة السواحيلية في الغناء انشئت في عام ١٩٢٠[2]. وفي الوقت الحالي نجد أن فرق الطرب تنتشر في جزيرة زنجبار وفي بعض مدن تنزانيا « داخل القارة » وفي مقديشو وفي بجمبرا ( في بروندي ) وفي خلاف ذلك من أجزاء المنطقة السواحيلية.

## الموت :

نجد أن العادات المتعلقة بالموت في المجتمع السواحيلي تقل ويخفت صوتها مقارنة بعادات وطقوس العبور في المراحل الأخرى من حياة الانسان. ولعل هول تلك المناسبة وما تثيره من حزن وتأمل صامت، ينأى بتلك المناسبة عن الروح الاحتفالية الجماعية التي تتفق مع الطقوس والممارسات المتواصلة.

---

(١) Abdulaziz Y. Lohdi et. al., **A Small Book on Zanzibar,** Forfattares Bokmaskin, 1979, p. 129.

(٢) **Ibid.,** p. 130.

وما بقى من عادات وممارسات تتصل بالموت في المجتمع السواحيلي تتم في جو إسلامي شامل، حتى وأننا نعجز أحياناً عن ملاحظة أي عادات غير إسلامية في تلك المناسبة.

عندما تحين لحظة الموت، نجد أن أحد الشيوخ العارفين بأمور الدين MWALIMU يبدأ قراءة القرآن بالقرب من سرير « المتوفى »، ويحاول أن يساعده في ترديد الشهادة أو يرددها بمقربة منه. وبذلك يستقبل السواحيلي الدنيا مسلماً، لأن الآذان يؤدى في أذنيه بمجرد ولادته. ويغادر الفانية مسلماً بعد تردد شهادة أن « لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله ». وفي أثناء غسل الجثمان، تتصل قراءة القرآن بنفس الصورة التي أشرت اليها. وأحياناً يجلس معلم القرآن مع تلاميذه خارج الغرفة التي يتم فيها الغسل، ويقوم التلاميذ تحت ارشاد معلمهم بتلاوة القرآن. وبعد الإنتهاء من عملية الغسل يحمل النعش الى المسجد حيث تؤدى الصلاة والترحم على المتوفي أو المتوفاة. وبعد ذلك يحمل النعش الى مثواه الأخير حيث يدفن وفقاً للتقاليد والأعراف المتبعة على امتداد العالم الإسلامي.

وبعد الفراغ من الصلاة على الجثمان، وقبل أن يتفرق المصلون، ينهض أحد أقرباء المتوفى أو المتوفاة ويعلن أن « الختمة » ستكون يوم كذا أو كذا، وأنها ستكون في نفس الجامع أو في مكان آخر يحدده المتحدث. وفي اليوم المحدد للختمة يجتمع أهل الميت وأصدقاؤه ومعارفه في الجامع المحدد لتلك المناسبة. ويتلو كل منهم جزءاً أو بعضاً من جزء من القرآن الكريم. وعندما يختمون القرآن يترحمون على روح الميت ويهبون تلاوتهم ودعائهم لروح الميت. وقد يقدم أثناء عملية « الختمة » القهوة، وبعض الطعام الخفيف الذي يحضره أهل الميت.

وخلاف ذلك يتجمع أهل الميت وجيرانه في منزله أو في منزل أهله لتقبل العزاء خلال الأيام الأولى بعد وفاته. وأثناء تلك الفترة تعيش أسرة الميت حياة تقشف وحداد. وان كان المتوفى رجلاً متزوجاً تخضع زوجته أو زوجاته

للعدة. ويبدو أن طقوساً معينة كانت في الماضي تصاحب خروج الأرملة من فترة العدة. كما يتضح أن بعض هذه الطقوس لم تكن ذات صلة بالإسلام، على غير الحال بالنسبة للعادات والممارسات المتصلة بالموت في الوقت الحالي. أشير هنا على سبيل المثال الى ما ذكرته السيدة سالمة بنت السيد سعيد بن سلطان في هذا الصدد قبل حوالي مائة عام. واقتطف من قولها ما يلي :

« وخروج المرأة من العزلة يقتضي مراسم خاصة مبنية على الخرافات والأساطير. فمن ذلك مثلاً أن على أرامل المتوفى يوم انتهاء مدة العزلة، أن تغتسلن جميعهن مرة واحدة من أعلى الرأس الى أخمص القدمين، على أن تقف الخادمات خلف سيداتهن تحمل كل منهن بيدها سيفين تسن نصليهما فوق رأس السيدة ــ وبالنسبة للفقيرات يستعاض عن السيوف بالمسامير أو بايّة أداة مصنوعة من الحديد »[1].

**بعض المعتقدات والممارسات :**

لا يمكن حصر المعتقدات والممارسات الشائعة في المجتمع السواحيلي في فقرات مختصرة. وليس هذا ما أرمي اليه في هذا المقام، غير أنني أهدف الى إعطاء عرض موجز لبعض المعتقدات والممارسات المرتبطة بمناسبات هامة تحدث خلال العام. ويوضح هذا العرض الدوائر الثقافية الرئيسية التي تتحكم في تكوين المجتمع السواحيلي. فالعقيدة الإسلامية من أهم مقومات المجتمع السواحيلي، غير أن الممارسات والمعتقدات اليومية التي تهيمن على حياة المواطن السواحيلي تشوبها وتختلط بها المؤثرات الافريقية والفارسية والاسيوية. نجد هناك الإعتقاد في الأرواح Pepo والإعتقاد السائد في الجن، الذي لا يكاد يخلو منه مجتمع، غير أن الجن السواحيلي ينقسم الى الجن

(١) سالمة، المصدر السابق، ص . ١٦٢.

المسلم Majini Mwislami والجن الكافر Majini Makafiri ، كما يسود أيضاً الإعتقاد في « العين » Jitola la hasidi ، وتتعدد الارواح الخفية التي يكثر اعتقاد السواحيليين بقوتها وما يمكن أن تسببه من أضرار. وترتبط هذه المعتقدات بطقوس وممارسات مختلفة تهدف الى ارضائها ودرء شرها. وكذلك يستعمل الحرز Hirzi والعزيمة Azima . ومن الممارسات التي تنتشر على امتداد العالم الإسلامي، والتي نجدها في المجتمع السواحيلي، زيارة قبور الأولياء والإحتفال بذكرى مولدهم. ومن المناسبات الهامة ذكرى مولد السيد صالح بن عبدالله العيدروس في لامو[١].

وهناك العديد من الممارسات الهامة التي ترتبط بالمناسبات الإسلامية المعروفة مثل عيد الفطر وعيد الحج والمولد النبوي. ويتم الاحتفال بهذه المناسبات بالطريقة المعروفة والمنتشرة على امتداد العالم الإسلامي. وبالإضافة لذلك هناك ممارسات مثل تلك التي تتم في يوم عاشوراء، والتي تحمل في طياتها ظلال وعادات غير إسلامية، رغم ارتباطها بالإسلام وبالشخصيات الإسلامية الشهيرة. وكذلك هناك الممارسات والمعتقدات غير الإسلامية مثل تلك التي ترتبط بالنوروز والزار. وسأتناول في الفقرات التالية بعض هذه الممارسات في شيء من التفصيل.

**النوروز** ( أو النيروز في السواحيلية NAIRUZI )[٢] : تأتي أهمية المعتقدات والممارسات ذات الصلة بالنوروز في المنطقة السواحيلية، من أنها ترتبط بالسكان السواحيليين الأصليين، والذين يصفون أنفسهم بأنهم نرازيون، كما ورد من قبل. وهذه الممارسات من دون شك، تمثل رباطاً ثقافياً بين بلاد فارس وبعض أجزاء المنطقة السواحيلية. فكلمة النوروز والعادات والممارسات التي تصفها وتقترن بها، ارتبطت بأعياد السنة ( أو عودة الربيع والحياة ) بين الفرس منذ عصور ما قبل الإسلام، وبقيت في بعض صورها بعد الإسلام. ثم

---

(١) Prins, Op. Cit., p. 13.

(٢) ليس المقصود هنا إعطاء وصف عام للنوروز أو لعاشوراء في الجزء التالي، ولكن ما أهدف اليه هو إعطاء وصف موجز للصورة التي نجد عليها تلك الممارسات في المجتمع السواحيلي.

وجدت طريقها الى المنطقة السواحيلية حيث تفاعلت مع المعتقدات الافريقية وبقيت في المجتمع السواحيلي يمارسها الناس ويحتفون بها حتى يومنا هذا. وتجدر الإشارة الى أن المجموعات التي ما تزال تحتفل بالنوروز في كل عام ـــ مثلاً في جزيرة زنجبار وتمباتو ـــ هي نفس المجموعات التي تسمي نفسها « شيرازيين » نسبة الى شيراز في فارس ( ايران حالياً ). وكذلك نجد في هذين المكانين ما يدل على وجود الأثر الفارسي في المعمار، كما هو الحال في جامع كزمكازي الذي أشرت اليه سالفاً. لكل ذلك أرى أن النوروز ـــ أو النيروز ـــ يشكل رباطاً ثقافياً لا يمكن إهماله، بالرغم مما دخله من ممارسات افريقية غيرت بعض معالمه.

أعرض في السطور التالية وصفاً لبعض الملامح الهامة لهذه الممارسة. واستمد هذا الوصف من الصورة التي تمَّ بها الإحتفال بعيد « النيروز » في ماكندوش بجزيرة زنجبار في عام ١٩٨١ م ، ومن المعلومات التي جاد بها بعض الرواة المشهود لهم بمعرفة هذا الجانب من الثقافة السواحيلية[١].

بالرغم من أن كلمة « النيروز » معروفة ومستعملة على نطاق واسع، إلا أن العبارة الأكثر شيوعاً، والتي يوصف بها هذا الإحتفال، هي **SIKU YA MWAKA**، وترجمتها الحرفية هي: « يوم السنة » أو « يوم العام » ولعل المقصود هو يوم بداية العام. والإعتقاد السائد، والذي يجعل المواطنين يحرصون على الإحتفال بهذه المناسبة، هو أن الشر سوف يعم ويتعرض الناس للخطر إن لم تؤدِ الطقوس وتتم المراسيم التقليدية المعهودة بالصورة التي توارثها الناس. وحتى في السنوات التي حظرت فيها الدولة الإجتماع لأسباب صحية مثل انتشار « الكوليرا »، حرص الناس على الإحتفال بهذه المناسبة ـــ ولو على نطاق ضيق.

يتم أولاً تحديد ميعاد بداية العام وفقاً للنظام الشمسي، وبالتالي ميعاد

---

(١) جمعت هذه المعلومات من ماكندوشي بجزيرة زنجبار من الرواة : مكوندا مكاسي، موانزي حسن، مولدي حاجي وعلي جمبي.

الإحتفال. وهناك أسر معينة انيطت بها مسؤولية الإشراف على هذه المناسبة وتحديد تفاصيلها. ولقد توارثت هذه الأسر ذلك الدور عرفياً عبر القرون.. بعض أفراد هذه الأسر، والذين يفترض أنهم على علم ودراية بأمور الفلك والبروج وبقية أسرار هذه المناسبة، يجتمعون ويحددون ميعاد الإحتفال ونوع القربان الذي يقدم للآلهة. وبعد ذلك يتم بناء حظيرة من سيقان وفروع الأشجار لتصبح محطاً لأنظار الجميع، وذلك لكونها مركزاً للطقوس الرئيسية لهذه المناسبة. وفي تلك الأثناء ينقسم الشبان الذين يحملون العصي وفروع الأشجار الى معسكرين ويشتركون بمعركة وهمية. ويستمرون على هذا الحال لفترة، وكأن أحد الفريقين يمثل مجتمع القرية والآخر يمثل العدو، او بصورة أعم، كأن الفريق الأول يمثل الخير والفريق الآخر يمثل الشر. وعادة ما تبدأ تلك الاحتفالات عند منتصف الليل أو خلال الساعات الأولى من الصباح.

تختار الأسر المشرفة على تلك المناسبة أحد أفرادها فيدخل الى الحظيرة ويبدأ بمخاطبة المجتمعين، وعادة ما تتطرق كلماته لتمجيد الأهل والأسلاف وذم الأعداء ونبذهم، كما يتقرب من الأرواح بتقديم القرابين ويتوعد الذين يضمرون الشر للمجتمع. وحينئذ يقذف المجتمعون الحظيرة بالحجارة، وكأنهم يرجمون الشر. وعند نهاية مراسيم الحفل يحرق ذلك الرجل الحظيرة ويخرج منها خلسة دون أن يراه الناس، ثم يجري مسرعاً الى داره. ويبتهج الناس فكأنهم يحرقون الشر الذي يهدد عامهم المقبل. ويعتقد البعض أنه بالنظر لألسنة اللهب التي يحدثها الحريق، يمكن التنبؤ بالحال الذي سيكون عليه العام الجديد. يعيش المجتمع الايام التالية في فرح وابتهاج، بتقديم فاخر الطعام والشراب، وبالرقص وارتداء الملابس الجديدة. وبعد ذلك تنقضي أيام ذلك العيد لتعود مرة أخرى بعد عام. وهناك ما يدل على أن بعض السواحيليين كانوا يؤرخون بالنوروز بالإضافة للتاريخ الهجري الإسلامي قبل أن يشيع بينهم استعمال التاريخ المسيحي[1].

(١) ومن أمثلة ذلك ما نلاحظه في إحدى الوثائق الموجودة في متحف « قلعة يسوع » بممباسة، والتي

**عاشوراء :**

الإحتفال بعاشوراء كان ـــ وما زال الى حدٍّ ما ـــ يرتبط في شرق افريقيا بالمجموعات الاسيوية. فمثلاً ان الشيعة الاثنتي عشرية من الهنود وغيرهم من الاسيويين هم الذين يهتمون باحياء ذكرى هذا اليوم في جزيرة زنجبار. وعلى عكس النوروز الذي شاع وانتشر بين المجموعات المحلية من السواحيليين، ارتبط الإحتفال بالعاشوراء بالاسيويين، وهم أقل الفئات الوافدة اختلاطاً بالسكان المحليين. ولكن بالرغم من ذلك كانت عاشوراء تمثل نمطاً ثقافياً هاماً في المجتمع السواحيلي، انحسرت أهميته بعد انحسار نفوذ الشيعة الاسيويين.

وقد كان هذا اليوم هو يوم الحزن والأسى لأفراد الشيعة الاثنتي عشرية. وكانوا حتى عهد قريب يلبسون السواد ويسيِّرون المواكب في مدينة زنجبار ويحملون الرايات السوداء. وأثناء سير تلك المواكب كانوا يصرخون ويولولون ويلطمون صدورهم من حين لآخر. وقد كان هذا اليوم عطلة رسمية في جزيرة زنجبار، تقفل فيه المتاجر والدواوين وتعم الإحتفالات الحزينة وأحياناً تقام المنافسات الرياضية. ويبدو أن سطوة الهنود وقوة موقفهم في مجال الإقتصاد والإدارة أعطت وزناً رسمياً لهذا اليوم، الذي ظل الإحتفال به معلماً بارزاً في المجتمع الزنجباري حتى مطلع الستينات.

وبعد قيام ثورة زنجبار الشعبية في عام ١٩٦٤ م، تمَّ إقفال جميع الأندية العنصرية والقبلية وحظرت كل الممارسات التي ترتبط بالمجموعات العنصرية والعرقية. وكان الإحتفال بعاشوراء من ضمن الممارسات المتأثرة بهذا الحظر، نسبة لارتباطه بالاسيويين أو بالشيعة الاسيويين على وجه الخصوص. ومنذ

---

= تشير الى أن الشيخ محمد بن عثمان المزروعي قد أدى فريضة الحج في عام ١٢٠٨ هـ، وأنه عاد من الأراضي المقدسة في ربيع الآخر ليلة بعد النوروز. وقد اطلعت على هذه الوثيقة عند زيارتي لذلك المتحف في ١٩٨٣/٥/٢٧.

ذلك التاريخ فقد هذا اليوم أهميته تدريجياً، وأصبح الإحتفال به يتم على مستوى الأسرة وبعض الأصدقاء بعد أن كان مناسبة شعبية هامة.

**الزار :**

الزار من الممارسات اللصيقة بالمعتقدات الافريقية المتعلقة بالأرواح وسطوتها، وما يمكن أن تسببه من أمراض تنقص الفرد توازنه النفسي والإجتماعي. وهو يرتكز على محاولة تحديد هوية هذه الأرواح عن طريق الإيقاع والطقوس المختلفة التي تتم تحت اشراف « عرافة » أو « عراف » من أهل المعرفة بتقاليد هذه الممارسة. وبعد تحديد نوع هوية الروح المعنى، يبدأ العلاج، الذي يعتمد أساساً على استدراج وارضاء تلك الروح وكسب ودها عن طريق تقديم الهدايا والاستجابة للمطالب. وتأتي عن ذلك أن تترك الروح المريضة لشأنها، فيعود اليها التوافق والتوازن النفسي. وقد لاحظت في جزيرة زنجبار أن الزار يكثر بين المجموعات الافريقية، بالرغم من أنه لا ينحصر فيهم وحدهم. والانماط الرئيسية لهذه الممارسة ( وما يرتبط بها من شخصيات نمطية ) هي الزار الحبشي Kihabashi والزار الملقاسي Kibuki والزار النوبي Kinubi . والإعتقاد السائد بين السكان أن النمط الأول، الزار الحبشي، وفد الى زنجبار من أثيوبيا، وقد أشرت سابقاً الى وجود مجموعات أثيوبية في جزيرة زنجبار. ويعتقد أن الزار الملقاس جاء من جزيرة مدغشقر. وكذلك هناك صلات تاريخية وسكانية قديمة بين مدغشقر والساحل الشرقي الافريقي، وهناك مجموعات سواحيلية ( تتحدث اللغة السواحيلية ) في مدغشقر، كما أن هناك سكان من أصل ملقاشي استوطنوا في جزيرة زنجبار. والاعتقاد الخاص بالنوع الثالث، الزار النوبي، موفد من السودان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وكلمة النوبيين تعنى بين بعض السواحيليين السودانيين عامة. وكلمة نوبي Kinubi تعني اللغة النوبية كما تشير الى آلة موسيقية ارتبطت بالنوبيين الذين استقروا في شرق افريقيا[1] .

(١) راجع : F Johnson, **A Standard Swahili - English Dictionary**, Oxford University Press, 1979, p. 201.

وتشير كذلك الى أية صفة أو ممارسة ارتبطت بالسودانيين. ويبدو أن غلبة العنصر النوبي بين المجموعات السودانية التي هاجرت الى شرقي افريقيا أدت الى هذا الفهم. وبعض الرواة المسنين يشيرون الى حي معين في مدينة زنجبار، ويذكرون أن بعض النوبيين كانوا يسكنون ذلك الحي في الماضي، وأنه كان من بينهم من اشتهر بمعرفة وسائل وأساليب الزار، لا سيما الزار النوبي. غير أنه تجدر الإشارة الى أن هذا الامر يحتاج لمزيد من الدراسة المتعمقة. وأهمية ما ذكرت في الجزء السابق تكمن في أن تلك الممارسة ـــ الزار ـــ تمثل رباطاً ثقافياً. بل والأهم من ذلك أنه يرمز للإحساس الشعبي بوجود ذلك الرباط الثقافي بين المواطن السواحيلي وتلك المجموعات الافريقية التي ورد ذكرها، بالرغم من بعد الشقة. وبالاضافة للإحساس الشعبي المتمثل بالعادات والممارسات والروايات الشفاهية، نجد صدى لتلك الصلاة في الأدب السواحيلي المؤلف في تلك المنطقة. فمثلاً نجد أن الكاتب محمد سعيد عبدالله يجعل بطل قصته « ياما في الدنيا من بشر » Duniani Kuna Watu من السودان[1].

---

(١) Muhammed Said Abdullah, **Duniani kuna watu**, Dar Es Salam, 1974.

# الفصل الرابع
# اللغة السواحيلية

## نشأة اللغة السواحيلية :

لا شك أن الحديث عن الثقافة يحمل في طياته مؤشرات كثيرة عن اللغة. ولقد تطرقنا بايجاز الى موضوع اللغة السواحيلية أثناء تعرضنا للثقافة السواحيلية في مجملها. ولكن بالنسبة لأهمية اللغة كإحدى المقومات الهامة للثقافة، بل وبالنسبة لاعتبار اللغة السواحيلية كأهم مقومات الثقافة السواحيلية على الإطلاق، رأينا أن نفرد فصلاً للحديث عن اللغة السواحيلية.

إنَّ التمازج السكاني والثقافي، الذي كان من بين نتائجه اللغة السواحيلية، قد بدأ قبل القرن العاشر الميلادي في الساحل الشرقي الافريقي. بل يمكن أن نذكر بشيء من الحذر أنه لا يستبعد أن تكون اللبنات الأولى، التي بنيت على قرارها اللغة السواحيلية، قد وضعت منذ القرن الثاني الميلادي. وهذا الحذر لا ينبع من عدم الإطمئنان لهذا الرأي، ولكن سببه بعد الشقة وشحّ الأدلة القاطعة. يحدثنا صاحب « الدليل الملاحي للبحر الاريتري »، « أن من بين العرب من استقر في الساحل الشرقي الافريقي، وتزوج من السكان المحليين وتحدث لغتهم منذ ذلك الوقت البعيد ». ومعنى ذلك أن العرب تحدثوا لغة البانتو ( ممثلة في بعض أو كل لهجاتها )، وآثروها بالتعابير والقاموس العربي منذ ذلك الأمد البعيد واضعين بذلك الإطار الذي ولدت في داخله أهم عناصر تلك اللغة.

يرى بعض الباحثين ان السواحيلية قد ظهرت حوالي القرن السابع الميلادي، فعلى سبيل المثال يرجح روش R.Reush « أن اللغة السواحيلية قد ظهرت في فترة ما بين القرن السابع والقرن الثامن الميلادي. ويمكن التسليم بأن لغة أشبه باللغة السواحيلية، أو السواحيلية في صورتها الأولى قد ظهرت قبل القرن العاشر الميلادي »[1].

المراجع العربية التي تتحدث عن فترة ما بعد القرن العاشر، لا سيما القرن الثاني عشر والقرن الرابع عشر، تُلْقي ظلال أكثر يمكن الإطمئنان لها عن نشأة اللغة السواحيلية. في القرن الثاني عشر نجد أن الادريسي (١١٠٠ — ١١٦٦) يحدثنا عن جزيرة زنجبار مستعملاً اسمها السواحيلي Unguja . وهو الاسم المستعمل حتى اليوم الحالي. كما يحدثنا عن أنواع من الموز ما تزال موجودة في تلك الجزيرة، مستعملاً أسمائها السواحيلية. من هذه الأنواع الـ Kikonde والـ Kisukari والـ Mkono wa Tembo[2].

وتجدر الإشارة هنا أنه من قبل تلك الفترة استعمل الكتّاب العرب بعض الكلمات السواحيلية التي ما تزال تستعمل في المنطقة. ومثال ذلك استعمال المسعودي لكلمة Wafalme ( ملوك أو رؤساء ). وفي القرن الرابع عشر الميلادي زار ابن بطوطة تلك المنطقة وأفادنا بأن سكان الساحل الشرقي الافريقي كانوا ينظمون الشعر باللغة السواحيلية في تلك الفترة. وليس ذلك بمستبعد. ويبدو أن اللغة السواحيلية قد ازدهرت ابان تلك الفترة.

واذا تركنا الساحل الى بعض جزر المحيط الهندي، التي ما تزال مرتبطة بالثقافة السواحيلية مثل جزر القمر، نجد أن هناك بعض الدراسات التي تشير الى أن بعض سكان جزر القمر كانوا يتحدثون لغة أشبه باللغة السواحيلية في

---

(١) راجع : **Bernd Heine, Status and Use of African** Lingua Francas, Munchen, 1970. (Section on Swahili).

(٢) راجـــع : W.Whiteley, **Swahili: The Rise of a National Language,** London, 1969, p. 28 - 28, 130.

القرن الثاني عشر الميلادي[1]. ويبدو أنه في مرحلة ازدهار الدويلات الإسلامية الساحلية، كانت اللغة السواحيلية قد ازدهرت كذلك. غير أنه يبدو ان اللغة السواحيلية قد انحصرت في هذا الجزء الساحلي أثناء تلك الفترة ولسنين عديدة أعقبتها.

وفي مطلع القرن السابع عشر تأتينا قائمة كلمات سواحيلية أعدها وليم باتون William Paton ، ابان زيارة وإقامة قصيرة في جزر القمر[2]. هذه القائمة مطولة شيئاً ما بالنسبة للكلمات التي أوردها الادريسي. وهي تدل بصورة قاطعة على استعمال اللغة السواحيلية في جزر القمر في القرن السابع عشر، لكننا لا نستبعد وجود اللغة السواحيلية في تلك الجزيرة منذ زمن أبعد من ذلك.

وفي القرن الثامن عشر نجد الكثير الذي يدل على استعمال تلك اللغة، بل وعلى ازدهارها وتطورها. وتشير المصادر الى أن أول نص مطول باللغة السواحيلية يرجع تاريخه الى النصف الأول من القرن الثامن عشر، وهو الـ Utendi wa Tambuka الذي كتب في عام ١٧٢٨ . وهو أول نص أدبي معروف في اللغة السواحيلية. ومنذ ذلك التاريخ بدأت السواحيلية تتراءى بشكل قصائد مطولة من أشهرها « **الهمزية** »[3] للشاعر السواحيلي عيدروس ابن عثمان بن علي و« **الإنكشاف** » للسيد عبدالله بن علي بن ناصر، وبالإضافة لكتابتها بالحرف العربي، تأثرت هذه القصائد بالأسلوب الفني للشعر العربي. بل كتبت بعضها في مجاراة بعض القصائد العربية المشهورة. إلا أننا نترك هذا الحديث لمجال آخر.

نركز هنا على أهمية هذه القصائد كنصوص لغوية ووثائق هامة تعكس خصائص اللغة السواحيلية في تلك الفترة. وبما أن أغلب تلك القصائد تأتي من

---

(١) Vasile Tara and J.C. Woillet, **Madagascar, Flascareignes et Comores**, Paris 1969, p. 39.

(٢) راجع : W.Whiteley, **Op. Cit.**

(٣) راجع : Burhan Mkelle, «Hamziyya: The Oldest Swahili Translation», **Kiswahili**, Vol. 46, n° 1, March 1976, pp. 71 - 81

الأجزاء الشمالية للمنطقة السواحيلية، فهي تعطينا صورة واضحة لحال اللهجات الشمالية في تلك الفترة. فمثلاً قصيدة « **الهمزية** » تعتبر أهم نص ومصدر لدراسة « الكنقوزي » Kingozi وهو أقدم لهجة أو شكل معروف للغة السواحيلية. ويتضح عند مقارنة هذا الشكل القديم للغة السواحيلية بالسواحيلية المعاصرة، قلّة الكلمات العربية وكثرة التراكيب البانتوية. ويبدو مما ذكرنا أن أهمية هذه الوثائق التاريخية تأتي من أنها تعطي صورة للهيئة التي كانت عليها اللغة السواحيلية قبل تعرضها للمؤثرات الخارجية المكثفة، كما حدث في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

**انتشار اللغة السواحيلية :**

من أهم المظاهر والتطورات التي حدثت بالنسبة للغة السواحيلية خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، انتشار اللغة السواحيلية داخل القارة واستقبالها لمؤثرات خارجية أثرت عليها وأثرت قاموسها. قبل القرن التاسع عشر ظلت اللغة والثقافة السواحيلية الى حد كبير محصورة في المنطقة الساحلية، وفي الجزر والمدن الساحلية على وجه الخصوص. وطالما أن التجارة قبل القرن التاسع عشر، كانت تتم عن طريق مندوبين يعملون في المناطق الداخلية ويسافرون الى الساحل كلما دعا الحال، لم يكن هناك ما يستدعي ويؤدي الى نشر اللغة السواحيلية في المناطق الداخلية. ولكن الصورة اختلفت خلال القرن التاسع عشر : فلقد نشطت التجارة الداخلية وكثرت القوافل المسافرة الى داخل القارة والتي تتعامل مع قبائل وأجناس متفرقة. واستدعى ذلك التعامل المخاطبة من خلال لغة مشتركة وهي اللغة السواحيلية.

وأثناء فترة العمّانيين ثم فترة الإستعمار الأوروبي، استقبلت المنطقة ظواهر حضارية متعددة ومبادئ وأفكار جديدة قبلها، واحتضنها جمهور متحدثي اللغة السواحيلية واحتضن معها قاموساً جديداً. في ابان الحكم العمّاني في شرق افريقيا دخلت ذخيرة لغوية وقاموساً غنياً الى اللغة السواحيلية.

فقد انتشرت اللغة السواحيلية انتشاراً واسعاً خلال القرن العشرين، حتى شملت أماكن مختلفة من أوسط وشرقي وجنوب شرقي القارة الافريقية، بالإضافة الى بعض جزر المحيط الهندي. كما ارتادت آفاق جديدة كلغة قومية لبعض الدول الافريقية مثل جمهورية تنزانيا المتحدة، وكلغة اعلام عبر محطات الأثير في افريقيا وأوروبا وأمريكا وآسيا. ولعل الأهمية القصوى للغة السواحيلية تنبع من انها مرشحة لأن تلعب دوراً هاماً على النطاق الإقليمي والقاري، يجعل منها لغة تزيل الحواجز وتقرب الشقة وتوحد المجموعات الافريقية.

تنتشر اللغة السواحيلية في رقعة جغرافية واسعة تشمل الصومال وكينيا وتنزانيا ويوغندا وموزمبيق ورواندا وبوروندي وزامبيا وملاوي وزائير ومدغشقر وجزر القمر. كما انتشرت مؤخراً في جنوب السودان وبعض دول الخليج العربي. كما تستعمل في اذاعات عالمية مختلفة منها : راديو غانا، راديو القاهرة، راديو تنزانيا، راديو موسكو، راديو بكين، راديو المانيا الغربية، صوت أمريكا، اذاعة البي بي سي... الخ. هذا بالإضافة الى تدريس اللغة السواحيلية كلغة أجنبية، في عدة جامعات في افريقيا وأوروبا وأمريكا. وليست هناك إحصاءات محددة عن متحدثي اللغة السواحيلية بصورة إجمالية، أو في أي قطر من الأقطار التي ورد ذكرها. كما أن هناك تفاوتاً كبيراً في مجالات استعمال اللغة السواحيلية : فهي تستعمل في المخاطبة اليومية في جميع أوجه الحياة، في مجالات تشمل التجارة والإدارة والتعليم والجيش والقضاء والمعاملات الإجتماعية والشخصية. وهناك محاولات مستمرة في عديد من الدول ترمي الى توسيع دائرة استعمال اللغة السواحيلية والى اتقان وتجويد كيفية استعمالها. ولعل جمهورية تنزانيا المتحدة من أكثر الدول التي تتسع فيها دائرة استعمال اللغة السواحيلية على النطاق القومي، بصورة تشمل جميع مرافق الحياة، ما عدا التعليم العالي والقضاء ( المحاكم العليا على وجه الخصوص ).

يقسم وايتلي Whitely[1] متحدثي اللغة السواحيلية الى أربعة مجموعات :

---

(١) W.Whiteley, Op. Cit. p. 3.

أ ـ **المجموعة الأولى** تضم أولئك الذين يتحدثون اللغة السواحيلية كلغة أولى Mother Tongue . وتسكن هذه المجموعة أساساً في الساحل الشرقي وفي الجزر القريبة من الساحل، مثل زنجبار وبمبا ومافيا وجزر القمر. وبالإضافة الى هذا القطاع الساحلي نجد هناك أيضاً بعض المدن الداخلية مثل تابورا Tabora وأوجيجي Ujiji وبوجمبرا Bujumbura التي كانت مراكز تجارية في القرن التاسع عشر ومطلع هذا العام، والتي يتحدث بعض سكانها اللغة السواحيلية كلغة أولى.

ب ـ **المجموعة الثانية** تضم متحدثي اللغة السواحيلية كلغة ثانية Second language والذين يستعملونها في أغلب الأوقات لتصريف شؤونهم اليومية. وتمثل هذه المجموعة غالبية سكان تنزانيا وبعض متحدثي البانتو في كينيا.

جـ ـ **المجموعة الثالثة** هي عبارة عن هؤلاء الذين يستعملونَ السواحيلية في نطاق محصور. ويمثل وايتلي لهذه المجموعة ببعض سكان يوغندا وزائير.

د ـ **المجموعة الرابعة** تضم فئة غير متمكنة تماماً من اللغة السواحيلية، وتستملها قليلاً وبصورة غير منتظمة. وخير ما يمثل هذه الفئة بعض المجموعات التي تسكن الصومال وموزمبيق.

وبينما يمثل الإطار الذي اقترحه وايتلي للمجموعات المختلفة التي تتحدث السواحيلية نهجاً مريحاً ومقبولاً لحد ما، إلا أنه يحتاج لبعض الإضافة والتعليق. فبالنسبة للمجموعة الثانية التي تتحدث لغات افريقية أخرى ( مثلاً إحدى لغات البانتو ) كلغة أولى، وتتحدث الى جانب تلك اللغة، السواحيلية كلغة ثانية، بالنسبة لتلك المجموعة، نجد أن بعض أفرادها بدأوا يدخلون في مرحلة لغوية جديدة تؤهلهم للإنضمام للمجموعة الأولى. فمثلاً نجد أن الأطفال في بعض أسر تلك المجموعة الثانية، بدأوا يتحدثون السواحيلية كلغة أولى، وذلك بسبب غلبة اللغة السواحيلية في المناشط المختلفة في الحياة

اليومية وفي التعليم. وبمرور السنين تكبر هذه المجموعة ويزداد عدد أفرادها بصورة تصبح معها مراجعة الإطار المشار اليه أمراً ملحاً.

وبالنسبة للمجموعتين الثالثة والرابعة، فقد اكتسبت اللغة السواحيلية مواقع جديدة، أدّت الى اتساع دائرة انتشارها في افريقيا وفي العالم العربي على حد سواء. في الستينات والسبعينات من القرن الحالي نشطت هجرة السواحيليين والعرب المتحدثين للسواحيلية الى دول الخليج، نسبة لتوفر فرصة العمل هناك ولأسباب سياسية واجتماعية. فمثلاً في أعقاب ثورة زنجبار في عام ١٩٦٤ هاجرت الى عمَّان والى بعض الدول الأخرى في الخليج أعداد هائلة من السواحيليين والعرب الذين استوطنوا في شرق افريقيا لسنين عديدة. وكان هؤلاء يتحدثون اللغة السواحيلية، بل وأغلبهم يتحدث اللغة السواحيلية كلغة أولى. وبعد نزوح هؤلاء الى دول الخليج واستقرارهم هناك وجدوا أنفسهم في جو عربي تسود فيه اللغة العربية في شتى مجالات الحياة، غير أن اللغة السواحيلية ظلت تستعمل في نطاق ضيق بواسطة بعض أفراد تلك الفئة.

والمثال الآخر لاتساع انتشار السواحيلية يأتي من جنوب السودان ويرجع لفترة معاصرة أيضاً، وهي عبارة عن فترة ربع قرن تمتد من عام ١٩٥٥ ــ ١٩٨٠. في مطلع تلك الفترة، وفي بداية الحرب الأهلية في جنوب السودان لجأت أعداد هائلة من مواطني جنوب السودان الى بعض الدول الافريقية المجاورة، التي تنتشر فيها اللغة السواحيلية. واستقرت هذه المجموعات هناك بصورة مؤقتة واختلطت بمتحدثي اللغة السواحيلية في تلك المناطق. وبعد أن حل السلام في ربوع جنوب السودان بعد توقيع اتفاقية أديس أبابا في عام ١٩٧٢، عادت تلك المجموعات الى السودان حاملة معها اللغة السواحيلية. ومن بين أفراد أسر العائدين هناك أطفال ولدوا وترعرعوا في يوغندا أو زائير ورجعوا للسودان وهم فوق العاشرة، بل وبينهم من هو دون العشرين بقليل. وبالإضافة لتمرسهم باللغة السواحيلية نتيجة للتمازج والإستعمال اليومي، تَلَقّى قدر غير يسير من تلك الفئة تعليمهم باللغة

السواحيلية في الدول التي لجأوا اليها[1]. يتضح مما سلف أن العائدين من مواطني جنوب السودان حملوا معهم اللغة السواحيلية واستعملوها في بعض المجالات. ولكن يبدو أن هذا الإستعمال كان على نطاق ضيق. بالإضافة لذلك لم تتم أية محاولات ( معروفة لدينا ) للإحتفاظ بذلك المستوى من معرفة تلك اللغة.

وان كانت يوغندا قد آوت اللاجئين السودانيين في الخمسينات والستينات من هذا القرن، فقد رد السودان الجميل واستقبل أعداداً هائلة من اللاجئين اليوغنديين في الفترة الأخيرة بين عام ١٩٧٩ و ١٩٨٢ ، لا سيما في أعقاب سقوط نظام عيدي أمين. ولا شك أن هذه الحركة أعطت دفعاً جديداً لوضع اللغة السواحيلية في بعض مناطق جنوب السودان.

## لهجات اللغة السواحيلية

ليس هناك شيء واحد اسمه اللغة السواحيلية، غير أننا نجد عدة لهجات تعرف بأسماء متعددة وتنتشر في أماكن مختلفة من المنطقة السواحيلية. هذه اللهجات تكوّن في مجموعها الدائرة الاجتماعية للغة السواحيلية في صيغها المختلفة، التي نجدها في المخاطبة اليومية وفي الحياة العامة. ولا شك أنني لا أنكر وجود اللغة الرسمية أو « اللغة الوسطى » كنقوجا Kinguja التي تطورت عن لغة زنجبار، إلا أن هذه اللغة ارتبطت بالدولة والإدارة والتعليم، كما وأنها لا تنفي وجود اللهجات الأخرى أو تقلّل من أهميتها، لا سيما على النطاق الشعبي الملتصق بالأرض والناس، كل الناس.

ونسبة لقلة وحداثة الدراسات في المنطقة السواحيلية، وعلى وجه الخصوص في مجال اللغات واللهجات، فإنه يصعب الإتفاق بشكل قاطع على عدد وأسماء اللهجات السواحيلية. غير أن ما توفر من الدراسات يعطي صورة

(١) راجع: **Sayyid Hurreiz and Herman Bell, eds., Directions in Sudanese Linguistics and Folklore.** Khartoum, 1975, pp. 90 – 92.

مناسبة عن اللهجات الرئيسية، وعن أماكن توزيعها. أورد في الجزء التالي آراء باحثين يمثلان تيارين مختلفين في الدراسات السواحيلية حول عدد وأسماء لهجات اللغة السواحيلية. وهما الباحث الافريقي شهاب الدين شراغ الدين والأستاذ البريطاني ( الأوروبي ) و . وايتلي. يذكر شهاب الدين أن « هناك تسعة عشرة لهجة من لهجات اللغة السواحيلية »، بينما يورد و . وايتلي « اثنتي عشرة لهجة فقط » في سياق حديثه عن اللهجات الساحلية[1]. ولا شك أن القائمة التي يوردها شهاب الدين أشمل وتحتوي على معلومات أوفر.

ونجد أن شهاب الدين ووايتلي يتفقان في تضمين اللهجات التالية في قائمتيهما :

١) جي ميني Chi-Mini وتنتشر هذه اللهجة في منطقة براوة في الصومال.
٢) كي باتي Ki-Pate وتنتشر في باتي.
٣) كي آمو Ki-Amu وتنتشر في جزيرة لامو.
٤) كي مڤيتا Ki-Mvita وتستعمل في ممباسة.
٥) كي كيفوندي Ki-Chifundi وهي توجد بين نهر مكوروموجي جنوب غازي وشمال نهر رميس.
٦) كي فومبا Ki-Vumba وتنتشر في أجزاء من ساحل كينيا.
٧) كي بمبا Ki-Pemba وتستعمل في جزيرة بمبا.
٨) كي متنقاتا Ki-Mtangata وتستعمل في تانقا.
٩) كي تمباتو Ki-Tumbatu وتستعمل في تمباتو.
١٠) كي هديمو Ki-Hadimu وتنتشر في أجزاء من جزيرة زنجبار.
١١) كي نقازيجة Ki-Ngazija وتنتشر في جزر القمر.

ونلاحظ أن و . وايتلي يسقط من قائمته بعض اللهجات الهامة، بما في

(١) راجع : Shihabuddin Chiraghdin na M. Mnyampala, **Historia la Kiswahili**, Nairobi, O.U.P. pp. 25 - 26, Whiteley, Op. Cit. p.

ذلك لهجة زنجبار كي انقوجا Ki-unguja التي صارت الأساس والعمود الفقري للغة الرسمية. بينما يورد شهاب الدين عدداً أكبر من اللهجات، بما في ذلك بعض اللهجات الداخلية مثل لهجة كنقوانا Ki-Ngwana لهجة زائير. كما نلاحظ أيضاً أن شهاب الدين يورد لهجة الكنقوزي ضمن اللهجات التي يذكرها في قائمته. ولكن في واقع الحال ليس هناك من يتحدث لهجة الكنقوزي في الوقت الحالي. فالكنقوزي هي أقدم اللهجات السواحيلية وهي موجودة فقط في بعض الوثائق والنصوص الأدبية، وليس في الحياة العامة والمخاطبة اليومية.

## اللغة السواحيلية واللغات الأجنبية :

اذا نظرنا الى قاموس اللغة السواحيلية، لا سيما مفردات اللهجات المستعملة في المناطق الساحلية، نجد أن العديد من اللغات التي احتكت باللغة السواحيلية وضعت بصماتها على تلك اللغة. من بين تلك اللغات، بل وعلى رأسها اللغة العربية وتليها الانجليزية. وسوف نفرد فصلاً خاصاً للحديث عن العلاقة بين العربية والسواحيلية. أما بالنسبة للإنجليزية فلقد أثرت أثراً واضحاً على السواحيلية وأضافت اليها العديد من المفردات. ونذكر منها على سبيل المثال tikiti بمعنى تذكرة و buluu بمعنى أزرق ( اللوز الأزرق ) و mdaktari بمعنى دكتور أو طبيب و Pasi بمعنى مكوة (ironing Press) و gazeti بمعنى صحيفة و ofisi بمعنى مكتب و ripoti بمعنى تقرير و futi بمعنى قَدَم، وخلاف ذلك مما يضيق المجال عن حصره.

وهناك لغات أخرى نجد أن أثرها أقل درجة من تلك التي أسلفنا ذكرها. من بين هذه اللغات : الفارسية والتركية والهندية والبرتغالية. من أمثلة الكلمات الوافدة من الفارسية dirisha بمعنى شباك و pilao وهو عبارة عن الأرز المطبوخ بالسمن ومضافاً اليه بعض الزبيب. ومنها أيضاً كلمة barafu بمعنى ثلج و baraza التي تستعمل استعمالات مختلفة من أهمها مجلس الضيوف ومكان استقبالهم ومجلس السلطان أو مجلس شيوخ القرية، أو حتى

مجلس ومكان انعقاد المحكمة. ومن بين الكلمات الفارسية أيضاً كلمة bibi بمعنى آنسة أو سيدة، وكلمة bandari بمعنى ميناء أو مرفأ. ومن بينها أيضاً كلمة serikali بمعنى حكومة. ويبدو أن الكلمات الفارسية التي دخلت السواحيلية، نفذت الى صميم المجتمع السواحيلي وانعكست في المجالات المختلفة في الحياة العامة.

وإما بالنسبة للغة التركية، فنجد عدداً من كلماتها في اللغة السواحيلية، لا سيما في مجالات الإدارة والجيش ( الرتب العسكرية على وجه الخصوص ). ونذكر من بين هذه الكلمات : balozi بمعنى سفير أو قنصل. وأحياناً تستعمل أيضاً بمعنى مندوب إداري. ومنها أيضاً كلمة bahasha بمعنى طرف أو حقيبة. وفي المجال العسكري نجد بعض الكلمات مثل korokoni و bimbashi و bishaushi بنفس معانيها في اللغة التركية والتي وجدت طريقها للعديد من لغات العالم.

ومن أمثلة الكلمات الهندية المستعملة في اللغة السواحيلية كلمة Pesa بمعنى نقود و gari بمعنى سيارة و rangi بمعنى لون. ومن بينها أيضاً كلمة dobi بمعنى غسال ( غسال الملابس ) وكلمة laki بمعنى مائة ألف ( ١٠٠,٠٠٠ ) وكلمة bima بمعنى تأمين، أي التأمين المعروف ضد الحوادث والحريق... الخ.

وهنالك أيضاً مجموعة قليلة من الكلمات البرتغالية التي وجدت طريقها الى اللغة السواحيلية، نذكر منها كلمة bendera بمعنى علم وكلمة gereza بمعنى سجن. كما استعملت أيضاً بمعنى ثكنات للجيش أو قلعة. ومنها أيضاً كلمة korosho وهو نوع من الفول المشهور بالفول السوداني وكلمة uru وهو المجموعة من الماس وخلاف ذلك من الكلمات[1].

---

(١) لمزيد من الكلمات الأجنبية في اللغة السواحيلية، راجع :

F. Johnson, A Standard Swahili - English Dictionary, O.U.P., 1939, Shihabuddin, **Op. Cit**, pp. 13 - 17.

يبدو مما سلف أن أثر اللغات الأجنبية على اللغة السواحيلية يتضح في مجال القاموس أكثر من غيره من المجالات الأخرى، كالتركيب الصوتي والبنيوي، لكنه لا يستبعد كلية. وكذلك لا شك أن السواحيلية قد أثرت في اللغات الأخرى كما تأثرت بها. غير أن هذه القضايا تحتاج للمزيد من الدراسة.

**اللغة السواحيلية لغة افريقية :**

بالرغم من احتكاك وتأثر اللغة السواحيلية بالعديد من اللغات الأجنبية التي تحدثنا عنها في الجزء السابق من هذا الفصل، إلا أنها لغة افريقية في المقام الأول. وهي لغة بانتوية، لا سيما من حيث قواعدها وتراكيبها. واذا تطرقنا لوضع اللغة السواحيلية في إطار الأسرات اللغوية الافريقية، فإننا نضعها ضمن أفراد الأسرة النيجيرية ــ الكردفانية Niger-Kordofanian Family . فالسواحيلية تتبع لمجموعة لغات البانتيو Bantu ، والبانتيو من أفراد الأسرة النيجيرية ــ الكردفانية. وعليه فمن حيث التركيب، وهو العمود الفقري للغة، نجد أن السواحيلية لغة افريقية، بل لغة بانتوية على وجه التحديد. فطريقة بناء الجملة وتصريف الأفعال وصيغ الوصول الى الأمر والنهي والنفي تتفق الى حد كبير من نظام اللغات البانتوية. وهذا أمر يطول الحديث حوله ويتطلب دراسات مقارنة شاملة بين اللغة السواحيلية واللغات البانتوية تسعى لتوضيح أوجه الشبه بين تلك اللغات في المجالات المختلفة. وعلى سبيل المثال، أتطرق هنا لبعض خصائص اللغات البانتوية والتي تنعكس بوضوح على اللغة السواحيلية.

واذا بدأنا بالكلمة، على أساس ان الكلمات هي الوحدات الصغرى التي تتكون منها الجمل، والجمل بدورها تكون الوحدات التي تشكل قوام اللغة، نجد أن نسبة عالية من الكلمات في اللغات البانتوية، وهي الأسماء على وجه الخصوص، تتكون من جذع Stem وأداة تصدير Prefix . والعلاقة الوثيقة بين هذين الشقين من الكلمة تمثل مرتكزاً هاماً في طريقة بناء الكلمات وتركيب

الجمل في اللغات البانتوية المختلفة[١٠]. ونجد نفس هذه الخاصية في اللغة السواحيلية. ولتوضيح هذه الظاهرة نستعرض الأسماء السواحيلية التالية :

mtw وتعني رجل.
watu وتعني رجال.
mti وتعني شجرة.
miti وتعني أشجار.
kiti وتعني مقعد.
viti وتعني مقاعد.
'kini وتعني سكين.
witi وتعني سكاكين.

يتضح مما سلف أن الاسم في اللغة السواحيلية يتكون من شقين. الشق الثاني أو الجذع stem وهو الذي يمثل الجزء الثابت في الاسم. وأداة التصدير Prefix وهي الجزء المتغير من الاسم، والذي يتبدل حسب وضع الاسم من حيث الإفراد والجمع... الخ.

ومن بين الخصائص الهامة التي تربط بين السواحيلية واللغات البانتوية الأخرى، نظام أصناف الأسماء Noun classes وما يرتبط به من توافق بين أجزاء الجملة. فالسواحيلية اذا لغة تعتمد على طريقة تقسيم الأسماء الى أصناف أو طبقات. والاسم في اللغة السواحيلية هو المحور الأساسي الذي يرتكز عليه تركيب الجملة. فالخطوة الأولى في صياغة الجملة في اللغة السواحيلية، هي تحديد صنف الاسم والفصيلة التي ينتمي اليها، وبعد ذلك ــ وبناء عليه ــ تتجدد ملحقات الاسم وكيفية وربطه بالأفعال والصفات... الخ المتصلة به. والتوافق بين الاسم وملحقاته وما يتصل به يمثل العمود الفقري لتركيب الجملة في اللغة السواحيلية.

---

(١٠) W.E. Welmers, **Affrican Language Structures,** Berkeley, University of California Press, 1973, p. 160.

فاذا أردنا أن نقول باللغة السواحيلية « جاء أمس رجل طويل »، فأهم شيء في الجملة هو الاسم كما ذكرنا. اذا فالخطوة الأولى تتمثل في تحديد الاسم وهو كلمة « رجل » في هذه الجملة، ثم تحديد الصنف الذي ينتمي اليه من أصناف الأسماء والقواعد التي تحكم هذا الصنف. ويلي ذلك تركيب الجملة على النسق الذي تتطلبه القاعدة التي تحكم هذا الصنف من الأسماء. ومن أهم خصائص هذا التركيب التوافق concord والإنسجام بين أجزاء الجملة المختلفة. وعليه فالجملة العربية :

جاء أمس رجل طويل

تصاغ بالسواحيلية على النحو التالي :

| Jana | alikuja | mrefu | mtu |
|---|---|---|---|
| أمس | جاء | طويل | شخص ( رجل ) |

فالكلمة الأولى في الجملة هي mtu ( بمعنى شخص أو رجل أو انسان... الخ ) وهي التي تحكم ما سواها في الجملة. وهي تنتمي الى الصنف ( m / wa ) أي التي يكون أداة التصدير في مفردها m وفي جمعها wa . وعليه فجذع الكلمة tu تسبقه أداة التصدير m ، كما يقتضي نظام التوافق أن تسبق أيضاً ملحقاته كالصفة mrefu ( طويل ). وفي حالة الجمع نقول:

jahu walikuja warefu watu

ولتوضيح هذه القاعدة التي تمثل أهم ركائز اللغة السواحيلية، نورد مثالاً آخراً يرتبط بصنف مختلف من أصناف الأسماء. فاذا أردنا أن نقول « قد انكسر المقعد الصغير صباح اليوم »، فالمؤشر الرئيسي في تركيب الجملة، هو الاسم مقعد kiti. وهو ينتمي الى الصنف ( ki / vi ) أي الصنف الذي تكون أداة التصدير في مفرده ki وفي جمعه vi . وعليه تبني الجملة في هذا الحال على النحو التالي :

| kitu | kidogo | kimevunjika | lec | asubuhi |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| مقعد | صغير | قد انكسر | اليوم | في الصباح |

وتكون صيغة الجمع بالنسبة لهذا الصنف من الأسماء على النحو التالي :

| vitu | vidogo | vimevunjika | leo | asubuhi |
| --- | --- | --- | --- | --- |

وعلى النطاق الصوتي، نجد أن الأصوات الأنفية المقطعية Syllabic nasals أو المقاطع الأنفية ( لا سيما في أول الاسم ) تكثر في اللغة السواحيلية. كما تكثر أيضاً في اللغات البانتوية المختلفة[1] . ونذكر من أمثلة ذلك الكلمات السواحيلية التالية :

موز . ndizi
ملابس . nguo
غنماية . mbuzi
مطر . mvwa
كلب . mbwa

ولا شك أن هناك خصائص لغوية مختلفة على نطاق النظام الصوتي، وفي طريقة بنية اللغة السواحيلية توضح « بانتوية » هذه اللغة. ولكن لا بد أن نذكر أيضاً أن ارتباط هذه اللغة بالعديد من اللغات الأخرى ــ الافريقية وغير الافريقية ــ أمر يسترعي انتباه بعض الباحثين.

(١) Ibd., pp. 68 - 69.

# الفصل الخامس

# اللغة السواحيلية واللغة العربية

ارتبطت اللغة السواحيلية ارتباطاً وثيقاً باللغة العربية منذ نشأتها الأولى، ولقد انعكس هذا الإرتباط الوثيق في الطريقة التي نشأت بها اللغة السواحيلية، كما انعكس في قاموسها وبعض تراكيبها. وكذلك لعب العرب دوراً هاماً في نشر اللغة السواحيلية في داخل القارة وعلى امتداد ساحلها الشرقي. وأهم من هذا وذاك، وبالرغم مما ذهبنا اليه وحاولنا توضيحه آنفاً عن أن السواحيلية لغة افريقية، إلا أننا نرى عناصر الحضارة العربية تطل بوضوح تام في الثقافة السواحيلية.

## اللغة العربية ونشأة اللغة السواحيلية

هناك ثلاثة آراء سائدة عن طريقة نشأة اللغة السواحيلية، وجميع هذه الآراء تتفق في أهمية العنصر العربي في تكوين هذه اللغة[1]. وبعضها تركز على أثر الجنوب العربي ومنطقة الخليج في تكوين هذه اللغة الجديدة وتتلخص هذه الآراء فيما يلي :

أ ـــ نشأت اللغة السواحيلية نتيجة لاختلاط وتفاعل اللغة العربية بإحدى لغات البانتو.

---

(١) راجع: Bernd Hein., Africain Lingua Francas Munchen,

ب ـــ نشأت اللغة السواحيلية نتيجة لاختلاط وتفاعل اللغة العربية بعدة لهجات من لغة البانتو.

جـ ـــ استعمل العرب الذين هاجروا من الجنوب والخليج العربي الى شرق أفريقيا، لغة السكان المحليين وغزوها بكلمات وعبارات عربية، ونتجت عن ذلك اللغة السواحيلية.

ونلاحظ أن جميع هذه الآراء تركز على انصهار وتفاعل العنصرين العربي والأفريقي في تكوين اللغة السواحيلية. كما نذكر بوضوح الدور الايجابي الذي لعبه العرب في نشأة اللغة السواحيلية. ولعلَّ الإطار الذي ورد في (ج)، والذي يركز على هجرة العرب من الخليج والجنوب العربي واستعمالهم للغة السكان الأفارقة ( إحدى أو بعض لغات البانتو )، وتزويدها بالكلمات والتعابير العربية، يمثل رأياً مقبولاً. وهذا الرأي ينسجم مع ما وصل الينا من معلومات أوردها الرحالة والجغرافيون والمؤرخون عن الهجرات العربية الى شرق افريقيا وعن احتكاك العرب بالأفارقة. فمن الوهلة الأولى لاحتكاك العرب بالأفارقة في شرق افريقيا منذ مطلع التاريخ الميلادي، نجد أن العرب قد اختلطوا بالأفارقة « وتزوجوا منهم » « وتحدثوا لغتهم » على حسب ما أورده صاحب الدليل الملاحي للبحر الاريتري[1]. كما ينسجم هذا الرأي مع ما نلاحظه عن وضع اللغة العربية في المنطقة السواحيلية، اذ نجد أن معظم العرب السواحيليين، أو السواحيليين من أصل عربي يتحدثون السواحيلية ( لغة السكان المحليين ) بينما يتحدث العربية نذر يسير منهم.

وليس معنى هذا أن اللغة العربية لم تنتشر في شرق أفريقيا. بلى، فلقد انتشرت بين قطاعات مختلفة من السكان. وكانت لغة الصفوة المتعلمة والمستنيرة، كما كانت لغة التجارة والإدارة والحكم والأدب. أما بالنسبة لعامة الناس فقد اكتفى معظمهم بالقدر اليسير الذي يمكّنهم من ممارسة تعاليم

---

(١) راجع جمال زكريا، **«العلاقات العربية الافريقية»** ( دراسة تاريخية للآثار السلبية لاستعمار ) القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٧، ص ١١ .

الإسلام. وفي ما عدا ذلك، ظلّ التعامل اليومي بين عامة الناس، عرباً كانوا أم أفارقة، يتم بواسطة اللغة السواحيلية المفعمة بالكلمات العربية، لا سيما الكلمات التي تعبر عن المفاهيم الإسلامية.

## دور العرب في نشر اللغة السواحيلية

واذا كانت اللغة العربية قد لعبت دوراً بارزاً في نشأة اللغة السواحيلية، كما ذكرت في الجزء السابق، فلقد ساهم متحدثو اللغة العربية مساهمة مقدرة في نشر اللغة السواحيلية. وذلك بفضل الدور الذي لعبه العرب في التجارة والإدارة. وقد انتشرت اللغة السواحيلية فاكتسبت رقعة شاسعة ومجالات استعمال جديدة. فقد وصلت في الفترة ما بين ١٨٦٠ ــ ١٨٩٠ حتى مملكة بوقاندا ( التي تقع في يوغندا )، حيث استعملت في المحاكم وواصلت زحفها حتى وصلت الى اقليم كاتنقا في زائير[1]. من هنا يتضح أن اللغة السواحيلية قد امتدت على طول الساحل الشرقي حتى موزمبيق جنوباً، داخل القارة حتى كاتنقا غربا. كما استعملت في مجالات مختلفة كلغة أولى أو لغة تخاطب مشتركة. ومن بين هذه المجالات استعمالها في التجارة والقضاء والأدب والتعليم والإدارة. وسنتحدث عن بعض هذه المجالات في وقت لاحق.

أشير هنا الى ما ذكرناه من قبل عن أن النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد شهد ما يمكن أن يسمى بالسلطنة العربية الافريقية أو « امبراطورية شرق ووسط افريقيا »، التي اتخذت من زنجبار عاصمة ومركزاً لها، وامتدت حتى اقليم كاتنقا في زائير. والواضح أن هذه « الامبراطورية » قد اتخذت اللغة السواحيلية لغة لها، الى جانب اللغة العربية التي كانت بمثابة لغة البلاط. وحري بنا أن نقف هنا عند بعض الحقائق الهامة. فحكام هذه « السلطنة

---

(١) لمزيد من الإستطلاع عن هذا الموضوع، راجع سيد حامد حريز، «**الثقافة السواحيلية : أصولها، مقوماتها ونشأتها**» بحث مقدم لمؤتمر العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الافريقية، الذي عقدته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالتعاون مع معهد الدراسات الافريقية والاسيوية بجامعة الخرطوم في الفترة ما بين ٢١ ــ ٢٤ فبراير ١٩٨١ .

العربية الافريقية » كانوا عربا من عمّان، يدينون بالإسلام ويتحدثون العربية. فمن البديهي أنهم صبغوا عاصمتهم باللون العربي الإسلامي، وان تلك العاصمة ذات الطابع العربي الإسلامي صارت مركز إشعاع ثقافي وإداري وسياسي أثر في أركانها النائية. وليس صدفة أن نجد أن لهجة زنجبار Kiunguja ( أو اللهجات المتفرعة عنها مثل الـ ngwana ) تحقق انتشاراً واسعاً يغطي معظم حدود « امبراطورية شرق ووسط افريقيا »، وتصبح الأساس بالنسبة للغة السواحيلية الوسطى والرسمية. ويظهر جلياً أن الحديث عن انتشار اللغة السواحيلية قد قادنا الى الحديث عن اللغة العربية. ولا شك أن لذلك ما يبرره، فاللغة السواحيلية ثمرة من ثمار الاتصال العربي الافريقي.

## اللغة السواحيلية والقاموس العربي

ذكرنا في جزء سابق أن البنية هي قوام اللغة وعصبها، وأن السواحيلية لغة افريقية من هذا المنطلق. ولكن اذا نظرنا الى هذا الأمر في إطار أشمل. نجد أن البنية والتركيب وحدهما لا يعطيان لغة كاملة، فالبنية والنظام الصوتي والقاموس تتداخل في سباق محكم فتكوّن اللغة. وأن اللغة في مفهومها الشامل الرحب ما هي إلا وعاء حضاري. من هذا المنطلق لا بد من تأكيد الجانب العربي والإسلامي في اللغة السواحيلية، لا سيما في قاموسها وفلسفتها العامة.

ولتفهُّم القاموس العربي وطريقة تغلغله في اللغة السواحيلية، لا بد من تحديد مجالات الإتصال بين السواحيليين ومتحدثي اللغة العربية، والوقوف عند الطريقة التي تم بها الاتصال بين هاتين الفئتين. وهذه المجالات تكثر وتتنوع، وعليه يصعب الحديث عنها ويطول. ولكننا نختار مجالاً واحداً للتدليل على ما نذهب اليه. والمجال الذي نختاره هو مجال التجارة. ولا شك أن العرب قد وفدوا الى افريقيا كتجار منذ أبعد الأزمان. وقد كان لهم دور رائد في هذا المجال، اذ جابوا افريقيا بقوافلهم، حاملين معهم البضائع والأفكار وما يعبر عنها من كلمات. فمثلاً في عهد الشيخ سعيد بن سلطان نشطت التجارة الى داخل القارة،

وصحب حركة القوافل انتشار اللغة السواحيلية. فقد شجع الشيخ سعيد بن سلطان نخبة من التجار العمّانيين بمصاحبته الى زنجبار. وهناك موّلهم وحثّهم على تزويد وإرسال القوافل، مما أدى الى حركة تجارية نشطة شملت أواسط وشرق افريقيا. ولا شك أن هذا التحرك التجاري حمل الى السواحيلية العديد من الكلمات العربية المرتبطة بالتجارة، والتي دخلت الى السواحيلية، أذكر منها ما يلي:

duka دكان .
mtajiri تاجر ( وكذلك تعني الرجل الثري ).
utajiri تجارة.
mali مال.
ghali غالي.
soko سوق.
rahisi رخيص.

وبالإضافة للكلمات العربية التي دخلت السواحيلية عن طريق التداول التجاري، والتي استعملت بنفس معانيها، تمّ دمج أو إعادة صياغة بعض الكلمات العربية لتعطي معاني إضافية. فعلى سبيل المثال، بالرغم من أن السواحيليين يستعملون كلمة utajiri لتعني « تجارة » إلا أن هذا الإستعمال غير شائع في بعض أجزاء المنطقة السواحيلية. والعبارة التي تجد رواجاً واستعمالاً هي كلمة biashara بمعنى « تجارة ». وهي عبارة عن دمج الكلمتين العربيتين « بيع » و« شراء ». ولا شك أن هاتين الكلمتين تمثلان فعلاً ما يتم في عملية التجارة. أليست التجارة هي البيع والشراء ! فلا غرو اذا ان فطن إحساس الجماعة بصدق هاتين الكلمتين، وجمع بينهما في خلق وابتكار. ولقد تغلغلت المفاهيم التجارية وما يرتبط بها من تعابير، في نفسية وتراث المجموعات السواحيلية. ونجد انعكاساً لذلك في بعض أمثالهم الشعبية.

ونسوق من ذلك المثل التالي : **mali bila daftari hupotea bila habari**

وبنفس هذه الصورة التي تم فيها الاتصال والتعامل بين العرب والسواحيليين في مجال التجارة، تمت كذلك شتى الإتصالات في صور متعددة ومجالات مختلفة كالإدارة والتعليم والآداب والممارسات الإسلامية والفنون... الخ. وكنتيجة لذلك صار قاموس السواحيلية يزخر بالكلمات العربية. وليس معنى ذلك أن كل الكلمات العربية التي وجدت طريقها الى اللغة السواحيلية دخلت عن طريق المخاطبة والإتصال المباشر. فهناك العديد من الكتب العربية التي تمَّ تأليفها في افريقيا أو في الوطن العربي التي لعبت ــ وما تزال تلعب ــ دوراً هاماً في إثراء اللغة السواحيلية بالقاموس العربي. وتكثر هذه الكتب في مجال التراث الأدبي والإسلامي وفي الدراسات الفقهية واللغوية.

وتختلف الآراء عن نسبة المفردات العربية في اللغة السواحيلية. والحديث عن هذا الأمر لا يخلو أحياناً من التعصب، وعليه فتحديد مدى تأثر القاموس السواحيلي باللغة العربية، يتفاوت ويتأرجح بين انكار المنكرين ومبالغة البالغين. واذا أخذنا رأي بعض أبناء السواحيلية من المهتمين بأمر البحث عن شؤونها، نجد منهم من يذكر أن نسبة ٧٢,١٧ ٪ من قاموس السواحيلية يرجع للغة البانتو، وترجع نسبة ٢٢,٠٩ ٪ للغة العربية[١]. بينما نجد تأثير اللغات الأخرى وهي الانجليزية والفارسية والبرتغالية والهندية مجتمعة، لا يتعدى نسبة ٦ ٪ ، ويقوى هذا الاثر العربي ويظهر جلياً عند الحديث عن المظاهر الحضارية وفي مجال القيم الروحية والدينية. وعلى سبيل المثال لا الحصر، أورد الكلمات التالية التي توضح مجالات الاستعمال التي ذكرناها.

عيب Aibu ــ عقل Akili ــ اكرام أو احترام Akram ــ عاشق Ashiki ــ خطيئة Hatia ــ حكاية Hikaya ــ هبة Hiba ــ حج Hiji ــ جبار Jabari ــ جلال Jalili ــ كتاب Kitabu ــ محكمة Mohakma ــ حكمة Hekima ــ انجيل Injili ــ حق Haki ــ نعمة Neema ــ ذنب Dhambi .

(١) C.W.Temu, « **Swahili Vocabulary Expansion: A Preliminary Observation** », Kiswahili, Vol. 42, March 1972, p. 9.

وتجدر الإشارة الى أن القاموس العربي قد وجد محاربة كما وجد الخط العربي. ولقد تصدى لمحاربة الكلمات العربية في اللغة السواحيلية بعض المبشرين والمسيحيين من الموطنيين. ولا عجب، فلقد كان يزعجهم ويضايقهم أن يجدوا أن عملهم في مجال نشر الدين المسيحي بما في ذلك ترجمتهم للإنجيل، يعتمد الى حد كبير على لغة ارتبطت بالدين الإسلامي، الذي كان لفيف منهم يحاول محو آثاره. فعلى سبيل المثال، نعلم أن المبشر الألماني Karl Roehl الذي وفد الى افريقيا في عام ١٨٩٦، أزعجه وجود الكلمات العربية في الإنجيل المترجم الى لهجة زنجبار. ولقد ضايقه ذلك طول فترة بقائه في افريقيا. لذلك أبحر الى شرق افريقيا مرة ثانية في عام ١٩٢٦ بعد مضي أكثر من ربع قرن، وحاول أن يترجم الإنجيل الى لهجة زنجبار، بعد أن يتخلص من الكلمات العربية التي ترد في المجال الديني ويستعيض عنها بكلمات من لغة البانتو. ولا شك أن ذلك يمثل جهداً مضنياً وضائعاً لا نحتاج لتوضيح عدم جدواه. ولكن مع الأسف ما زال هناك من يحمل نفس الرأي، ويعمل لنفس الهدف من بين الباحثين والسياسيين في شرق افريقيا.

ولا بد أن نذكر هنا أن الاتجاه نحو تأصيل الثقافة الشخصية الافريقية، وما صاحب ذلك من توجه فكري وسياسي قد أثر على نظرة بعض الحكومات والجماعات والمؤسسات الافريقية للعناصر العربية، لا سيما ما يتصل منها بالقاموس والحرف العربي. وتقتضي الأمانة أن نذكر أن هناك رواسب سلبية أثرت — وما تزال تؤثر — على نظرة الافريقي نحو العناصر العربية في ثقافته السواحيلية. وفي هذا الصدد نذكر أن هناك بعض المؤسسات المناط بها تطوير اللغة السواحيلية واثراء قاموسها، ظلّت تسعى لتغيير الكلمات العربية بكلمات أخرى بانتوية أو ذات أصول بانتوية، أو حتى بكلمات مختلفة تتفق مع المنحى التركيبي للغات البانتو. هذا مع العلم بأن الكلمات العربية أو ذات الأصل العربي قد وجدت طريقها للسواحيلية قبل قرون عديدة، وقبلها الناس وتفاعلوا معها وحوروا بعضها وأضافوا اليها. ثم تأصلت في المجتمع السواحيلي

وصارت جزءاً هاماً من مكونات ثقافية. ولكن بالرغم من تلك العملية التي تتفق مع تلقائية و« ديناميكية » التحول اللغوي، حاولت تلك المؤسسات أن توجه قاموس اللغة السواحيلية وجهة معينة. ومما يؤسف له أن تلك المؤسسات مؤسسات أكاديمية، تعرف جيداً قوانين التحول اللغوي وقوة ارتباط اللغة بالمجتمع ومدى رفضها للوصاية.

وكما تأثرت المؤسسات بهذا الإتجاه، فقد تأثر به أيضاً العديد من الأفراد الباحثين والمهتمين بقضايا اللغة السواحيلية. نذكر هنا على سبيل المثال الباحث السواحيلي شهاب الدين شراغ الدين، الذي يتحدث عن لهجة الكنقوزي على أنها « لغة بانتوية خالصة »(١) وذلك لقلّة الكلمات الأجنبية ( والعربية على وجه الخصوص ) فيها بالمقارنة مع اللهجات الأخرى. وبالرغم من اتفاقنا مع ما جاء في بحث شهاب الدين عن قلة الكلمات الأجنبية في لهجة الكنقوزي — وهي أقدم اللهجات السواحيلية المعروفة لدى الباحثين — إلا أننا نختلف معه من حيث التوجه والإطار العام الذي يضع فيه هذه الملاحظة. وذلك لسببين : أولهما، أن الحديث عن أي لغة على أساس أنها « لغة خالصة »، لا يتفق مع المفهوم العام للغة كظاهرة اجتماعية قابلة للتأثير والتأثر. وثانيهما، أن أقدم نص بين أيدينا للهجة الكنقوزي هو عبارة عن قصيدة سواحيلية ( **الهمزية**)، نظمها شاعر سواحيلي من أصل عربي، هو الشيخ عيدروس بن عثمان في مجاراة قصيدة عربية مشهورة ( **أم القرى** ) نظمها شاعر عربي آخر هو البصيري(٢).

## اللغة السواحيلية والخط العربي

بينما يرجع تاريخ الحرف العربي في شرق افريقيا الى حوالي خمسة قرون، نجد أن الحرف الروماني حديث العهد في افريقيا. وذلك لأن الحروف

---

(١) Shihaduddin Chiraghdin na m. Mnyampala, **Historia ya Kiswahili**, Nairobi, C.U.P. p. 26.

(٢) See Sayyid Abdallah A. Nasri, **Al Inkishaf**, Nairobi, O.U.P., 1972, p. 15.

الرومانية واللغات الأوروبية التي استعملتها، لم تعرف طريقها الى افريقيا قبل الإستعمار البرتغالي. بل وفي كثير من أجزاء القارة الافريقية لم تعرف الكتابة الرومانية طريقها إلا في القرنين السابقين. وكثير من المخطوطات العربية والسواحيلية التي تستعمل الخط العربي ما تزال موجودة في أجزاء مختلفة من الساحل الشرقي الافريقي. وقد عرفت في شرق افريقيا بعض القصائد العربية والإسلامية الشهيرة، التي استعملها الساحليون كنماذج نظموا قصائدهم في مجاراتها أو ترجموها الى لغتهم. وبالرغم من أن أقدم ما وصل الى أيدينا من تراث أدبي سواحيلي مكتوب بالحرف العربي ــ أو من التراث السواحيلي الأدبي على الإطلاق ــ يرجع الى القرن الثامن عشر الميلادي، إلا أننا لا نستبعد وجود تراث أدبي مكتوب بالخط العربي قبل هذا التاريخ بكثير.

أما بالنسبة للتراث التاريخي المتمثل في الوثائق والمخطوطات السواحيلية المكتوبة بالحرف العربي أو المكتوبة باللغة العربية، فإننا نجد من بينها ما يرجع لمطلع القرن السادس عشر، ولربما لما قبل ذلك. فعلى سبيل المثال نجد أن « مخطوطة كلوة » قد عثر عليها البرتغاليون في عام ١٥٠٥ ميلادية، ابان غزوهم لشرق افريقيا[١]. واذا كان عام ١٥٠٥ م هو زمن العثور على تلك المخطوطة الهامة، فإنني لا أستبعد إحتمال كتابتها خلال القرن الخامس عشر.

وكان من أهم مظاهر محاربة الاثر العربي والإسلامي في شرق افريقيا ما لقيه الخط العربي من عنت وحرب. وقد حدث ذلك بالنسبة للغة السواحيلية واللغة الصومالية على حد سواء. غير أنني أكتفي بمجرد الإشارة للغة الصومالية.

أما بالنسبة للسواحيلية، فقد وضحت هذه الحملة بصورة جلية في مطلع القرن الحالي واتخذت أشكالاً مختلفة. وكان أهون تلك الأشكال، ما بدأت تظهره ادارة الإستعمار من تزمت وضيق بالوثائق المداولات المكتبية والمكتوبة

(١) Justus Strandes, **The Portugese in East Africa**, East African Literature Burea, 1961, p. 72.

باللغة العربية أو باللغة السواحيلية التي تستعمل الحرف العربي أداة لها. وبعد ذلك دخل المبشرون المسيحيون في الصورة، وساعدوا على محاربة الحرف العربي. فقد كانوا أكثر الناس ضيقاً به نسبة لارتباطه بالثقافة الإسلامية. فعلى سبيل المثال نجد أن المبشر يوليوس ريشتر Julius Richter يخاطب مؤتمر المستعمرات الألمانية المنعقد في عام ١٩٠٥، ويذكّر المؤتمرين بأن الإسلام ينتشر حيثما انتشرت اللغات المرتبطة به. ويدعو الى الحد من انتشار هذه اللغات بتحريم استعمال اللغة السواحيلية في دواوين الحكومة. وفي عام ١٩٠٧ أي بعد مضي عامين من هذه الدعوة، نجد أن الإدارة الألمانية في شرق افريقيا، تجعل استعمال الكتابة العربية في الدوائر الرسمية والوثائق الحكومية أمراً يحرمه القانون[١]. ونتيجة للمحاربة الطويلة ابان فترة الإستعمار صار الحرف العربي حبيس المخطوطات والكتب الأدبية والإسلامية القديمة وفقد بعض وظائفه الهامة كالإستعمال في مجال الإدارة والحكم.

امتدت حملة محاربة الحرف العربي منذ مطلع القرن العشرين وحتى الوقت الحاضر في شتى المجالات وبمختلف الوسائل. غير أن محاولة فرض الحروف الرومانية وجدت معارضة شديدة في بعض أجزاء المنطقة السواحيلية. وعلى سبيل المثال نورد ما حدث في زنجبار في المجال التعليمي في مطلع هذا القرن. فبعد إهمال طويل، أنشأت الإدارة البريطانية مصلحة للتعليم في زنجبار في عام ١٩٠٧ ميلادية، وافتتحت في أعقاب ذلك المدارس الإبتدائية في الجزيرة. ولقد كانت أهم القضايا المتعلقة بهذا الأمر، موضوع لغة التعليم، وهل تستعمل العربية أم السواحيلية. ثار جدال طويل حول استعمال الحرف العربي أو الحرف الروماني في دوائر التعليم. وكما هو متوقع قررت الإدارة البريطانية استعمال اللغة السواحيلية المكتوبة بالحروف الرومانية، كوسيلة للتعليم في جميع المدارس الحكومية. وقد تم التوصل لهذا القرار بالرغم من الحماس الوطني للغة العربية والحرف العربي، الذي أبداه السكان في زنجبار.

---

(١) See Temu, Op. Cot.

وكان من بين الحجج التي ساقها الإداريون البريطانيون، والتي ذكروا أنها تؤيد قرار اختيار الحروف الرومانية، استعمالها لفترة خمسين عاما في مجال التعليم بواسطة القساوسة والمبشرين المسيحيين. ومما يفضح تحيز تلك الفئة، إهمال تجربة خمسة قرون من استعمال الحرف العربي في مجال التعليم وبين الأوساط المختلفة، وتفضيل تجربة محدودة امتدت لخمسين عاماً. وكذلك الاشارة للحماس الوطني المؤيد للعربية على أساس انه « تحيز محلي » . Local Prejudice

ونتيجة لذلك أصيب الأهالي في زنجبار بخيبة أمل وعدم ثقة في النظام التعليمي الجديد واللغة السواحيلية المكتوبة بالحروف الرومانية. وقد أدى ذلك الى شبه مقاطعة للمدارس الحكومية. ففي عام ١٩١٠ م اضطرت السلطات لقفل ثلاثة من مدارس المقاطعات نسبة لعدم إقبال التلاميذ عليها. وحتى عام ١٩١٣ م ظل عدد التلاميذ العرب والسواحيليين المسجلين في كل المدارس الحكومية، لا يزيد عن الثلاثمائة وخمسين تلميذاً. وهكذا ابتعد السكان المحليين ــ لا سيما العرب والسواحيليين ــ عن التعليم الرسمي(١). وقد أضر ذلك بهم كثيراً وأدى الى بعدهم عن مجالات العمل الوظيفي في دواوين الحكومة. وقد انتهزت الفئات الأخرى غياب العرب والسواحيليين عن الساحة، فاغتنمت الفرصة واحتكرت العديد من مجالات العمل الحكومي والديواني.

واستمر الأهالي ينظرون للتعليم الحكومي بعين الريبة والحذر لزمن طويل. ولاحظت الإدارة البريطانية عزوف الوطنيين عن هذا النوع من التعليم. فمثلاً نجد أنه بعد حوالي ثلاثين عاماً من تطبيق هذه السياسة التعليمية، ظل الوضع كما هو من حيث عزوف غالبية السكان عن التعليم الحكومي وعلى وجه الخصوص في الريف. كما ظلت الصحف العربية في زنجبار تهاجم تلك السياسة وتشير الى أوجه قصورها. وقد فطنت الإدارة البريطانية الى عدم اقبال

(١) See. L.W. Hollingsworth, **Zanzibar Under the Foreign Office**, London, 1953, pp. 198 - 202.

الوطنيين في زنجبار على التعليم، وكلفت خبيراً وهو المستر ولسن لبحث هذه الظاهرة.

قام المستر ولسون بدراسة ميدانية في زنجبار وبمبا ( الجزيرة الخضراء ) تَقَصَّى من خلالها عدة قضايا تربوية، من بينها مدى المام المواطنين بالكتابة، والطريقة التي يكتبون بها. وقد توصل هذا البحث الى معلومات مفيدة ذات دلالة هامة بالنسبة لموضوع اللغة السواحيلية والحرف العربي[1]. ونلخص هذه المعلومات في التالي :

**الجزيرة الخضراء ( بمبا )**

بين كل مائة شخص وجد المستر ولسن أن :

٣٢ شخصاً يكتبون بالحروف العربية.
٢ شخصان يكتبان بالحروف الرومانية.
٢ شخصان يكتبان بالنوعين معاً.
٣٤ شخصاً أميين.

**جزيرة زنجبار**

بين كل مائة شخص وجد المستر ولسن أن :

٥٥ شخصاً يكتبون بالحروف العربية.
١ شخصاً واحداً يكتب بالحروف الرومانية.
٧ أشخاص لهم إلمام بالحروف العربية والحروف الرومانية.
٣٧ شخصاً أميين.

ولا شك أن هذا الوضع اختلف كثيراً ولعله انعكس تماماً في الآونة

---

(١) **جريدة الفلق**، عدد ٣ رجب ١٣٥٨ ــ ١٩ أغسطس ١٩٣٩، وقد كانت هذه الجريدة، وهي في الحقيقة أقرب الى المجلة، تصدر في زنجبار في الثلاثينات والأربعينات.

الأخيرة. فقد أصبح ارتباط اللغة السواحيلية بالحروف الرومانية أمراً مسلماً به، تأصل وانتشر عبر السنين من خلال الكتب الدراسية والصحف اليومية والمكاتبات الديوانية وخلاف ذلك من لافتات وملصقات... الخ.

وصار الحرف العربي يرتبط بالتراث الديني والأدبي والتاريخي ويستعمل في إطار ضيق بين بعض كبار السن وفي داخل الفصول خلال حصص اللغة العربية. واذا كانت اللغة السواحيلية، لا سيما اللغة السواحيلية المكتوبة بالحروف الرومانية، قد وجدت ما يؤمن مسيرتها ويدعم وضعها، فقد تعاقبت القرارات والخطوات التي حدت من استعمال اللغة العربية. واذا كنا قد أشرنا الى الخطوات التي اتخذتها الإدارة البريطانية، والتي قلصت دور اللغة العربية في المجتمع السواحيلي، فإننا نجد أن بعض القرارات التي اتخذت ابان ثورة زنجبار الشعبية في عام ١٩٦٤، كانت أكثر تعنتا وأبلغ أثراً على اللغة العربية. فقد أصدر الرئيس كرومي قراراً بمنع تدريس اللغة العربية والقرآن الكريم وعلوم الدين في المدارس الحكومية في زنجبار. كما أمر بمصادرة كتب اللغة العربية والأجزاء القرآنية، وتخزينها بحيث لا يتسنى استعمالها[1].

ومن خصائص اللغة السواحيلية، بل والثقافة السواحيلية عامة، أنها تمكنت من استيعاب العديد من الكلمات والعبارات العربية، وفقاً لقواعدها ونظمها المرتبطة بالبنية البانتوية. كما تمكنت السواحيلية من توسيع دائرة استعمال بعض الكلمات العربية وإضافة معان جديدة لها. وسوف أتطرق في الجزء التالي لأمثلة من ذلك.

### إضافات سواحيلية لمعاني الكلمات العربية

من المعروف في مجال الدراسات اللغوية أن اللغات تثرى قاموسها عن طريقين هامين هما : الإستلاف من اللغات الأخرى وتوسيع دائرة استعمال

---

(١) علي عمر مزي، **أوضاع اللغة العربية في زنجبار**، بحث تكميلي مقدم لنيل دبلوم معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، مايو ١٩٨٣، ص ٤٧ ــ ٤٨ .

الكلمات القديمة، لتواكب التغييرات الحضارية التي تود هذه اللغات التعبير عنها. ولقد استلفت السواحيلية كلمات عديدة من اللغة العربية، استعملت بعضها بنفس مدلولاتها ومعانيها، وأضفت على البعض الآخر ظلالاً إضافية من المعنى. وفي بعض الأحيان يبدو الفرق شاسعاً بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد حتى وكأنه لا صلة بينهما. ونذكر من بين هذه الكلمات ما يلي[١] :

(١) **abiria** : من الفعل يعبر abiri في السواحيلية. وتستعمل أحياناً بمعنى عابر أو عابرين، لكنها تستعمل غالباً بمعنى « مسافرين ».

(٢) **mtajiri** : من الكلمة العربية تاجر. وتستعمل أحياناً بمعنى تاجر، ولكنها غالباً ما تستعمل لتعني « الرجل الثري أو الرأسمالي ».

(٣) **nafasi** : من الكلمة العربية نفس. وغالباً ما تستعمل بمعنى « فرصة أو متسع من الوقت أو المكان ».

(٤) **waraka** : من الكلمة العربية ورقة. وهي تستعمل بمعنى « وثيقة أو شهادة أو عقد ». ولا تستعمل بمعنى ورقة. والسواحيليون يستعملون كلمة karatasi ( قرطاس ) بدلاً من ورقة.

(٥) **gharama** : من الكلمة العربية يغرم. وهي تستعمل بمعنى « تكلفة مالية أو سعر ».

(٦) **ghorofa** : من الكلمة العربية غرفة. تستعمل أحياناً بمعنى الغرفة العليا، ولكنها غالباً ما تستعمل بمعنى « الطابق العلوي ».

(٧) **kabaila** : ويبدو أنها من الكلمة العربية « قبيلة » التي دخلت الى اللغة السواحيلية (Kabila) وهي تعنى « الشخص المهم أو الشخص نبيل المولد والأصل » وقد صارت مؤخراً تستعمل بمعنى « اقطاعي ».

وهناك كلمات وعبارات متعددة يضيق المجال عن حصرها. وهي تدل في مجملها على عبقرية اللغة السواحيلية، ومقدرتها على استيعاب الجديد

---

(١) بالنسبة لقاموس اللغة العربية السواحيلية استعملت
Johson's **A Standard Swahili - English Dictionary** O.U.P, 1939 (reprint of 1979).

وتطويره. وتلك الخاصية المرتبطة باستيعاب التيارات الوافدة واحتضانها وتحويرها وإعادة صياغتها، أعطت الثقافة السواحيلية مرونة و« ديناميكية » ميزتها عن سواها من الثقافات الافريقية. غير أنه من المؤسف أن العديد من الباحثين السواحيليين لم يفطنوا لذلك.

### القاموس العربي والتركيب البانتوي :

كما ذكرت من قبل، اللغة السواحيلية لغة بانتوية من حيث التركيب. ولقد تمكنت السواحيلية من أن تفرض قواعدها وخصائص تركيبها على العديد من الكلمات الوافدة عليها، بما في ذلك الكلمات العربية. ويظهر ذلك في طريقة التصريف وفي عملية الجمع وطريقة النفي. ولتوضيح ذلك نورد بعض الأمثلة.

الكلمة السواحيلية **Ja** بمعنى يجيء أو يحضر.

وكما هو واضح فهي ترجع للكلمة العربية « جاء ». ولكن اذا نظرنا في بعض التصريفات المرتبطة بهذه الكلمة والمشتقة منها، نجد أن تلك الكلمة تدخل في تركيبات بانتوية افريقية تكاد تخفى أصلها العربي. فمثلاً نجد التصريفات التالية :

(١) **Tumekuja** بمعنى : لقد جئنا.
(٢) **sijaja** بمعنى : ( أنا ) لم أحضر.
(٣) **hajaja** ( هو ) لم يحضر.

واذا حاولنا تحليل كلمة sijaja نتوصل الى ما يلي :

**si** عبارة عن أداة ضمير المتكلم في حالة النفي.
**ja** أداة النفي للماضي.
**ja** الفعل « يحضر أو يجيء ».

وبالنسبة لتحليل «hajaja» نتوصل الى نفس الشيء :

**ha** أداة ضمير الغائب في حالة النفي.
**ja** أداة النفي للماضي.
**ja** الفعل « يحضر أو يجيء ».

ومعنى ذلك أن التركيب البانتوي يغلب على الكلمات العربية عند تصريفها. وفي كثير من الأحيان يطغى التركيب الافريقي البانتوي، على التعابير التي تدخل فيها الكلمات العربية، والتي تمثل قوامها، بحيث أنه يصعب على العربي أن يميز الكلمة العربية في بيئتها الجديدة. ولا أظن أن المواطن العربي أو القارئ العربي يستطيع أن يدرك أن كلمة «hajaja» تمت بأي صلة للعربية.

وما يحدث في النفي يحدث كذلك في طريقة الجمع وفي خلافه. فاذا أخذنا الكلمة السواحيلية waraka والتي أخذت من العربية كما هو واضح ( رغم استعمالها في معنى مغاير )، نجد أن جمعها في السواحيلية هو « nyaraka » ، ويتم هذا الجمع وفقاً لقاعدة معلومة تنبع من الواقع الافريقي البانتوي للغة السواحيلية. وكما ذكرت سابقاً لا أظن أن القارئ العربي يستطيع أن يتخيل أن « nyaraka » تمت بصلة للعربية، ناهيك عن كونها جمع كلمة « ورقة ».

## شمولية الاثر العربي على اللغة السواحيلية

كان أثر اللغة العربية على السواحيلية شاملاً وفي مجالات مختلفة، بالرغم مما ذهبنا اليه من حيث غلبة التركيب البانتوي على بنية اللغة السواحيلية. وكما أوضحت سالفاً انعكس هذا الاثر على القاموس وطريقة الكتابة، كما انعكس أيضاً على النظام الصوتي وفي بعض البنيات الأساسية. وهناك العديد من الباحثين الذين أشاروا الى تأثير اللغة العربية على النظام الصوتي للغة السواحيلية. أورد في السطور التالية رأي ويلمرز W.E.Welmers أحد رواد البحث في مجال اللغات الافريقية وفي هذا الصدد يقول الأستاذ ويلمرز ما ترجمته :

« لقد خبرت اللغة السواحيلية المؤثرات الخارجية بصورة لم تعرفها إلا القليل من اللغات. استعمل متحدثو اللغات الأخرى، لا سيما العربية، اللغة السواحيلية كلغة ثانية. وبالنسبة لبعضهم كان السواحيلية هي لغتهم الوحيدة. وقد أدى ذلك لمؤثرات كان من بينها : دخول أصوات صحاح consonants جديدة، وتغيير التركيب المقطعي syllabe structure وفقدان التباين النغمي »[1].

ويتضح من ذلك أن تأثير العربية كان كاسحاً حتى بلغ النظام الصوتي، وفقدت السواحيلية بسببه بعض خصائصها الصوتية كالتباين النغمي. وهو من أهم المميزات الصوتية للغات البانتوية. كما اكتسبت بفعله خصائص صوتية أخرى. نذكر من بينها بعض الأصوات الصحاح التي دخلت الى السواحيلية نتيجة لتأثير العربية. ومثال ذلك الـ « غ » والـ « ذ » والـ « ث » والـ « ظ ». غير أن العديد من متحدثي السواحيلية يجدون صعوبة في نطق هذه الأصوات ويقبلونها الى الأصوات الأخرى التي تقاربها، أو حتى يحذفونها كلية. وقد أشرت في جزء سابق الى الكلمات التي يرد فيها الصوت « غ » مثل ghorofa و gharama ومن بينها أيضاً lugha و ghafula ( بمعنى غفلة ). وبما أن هذا الصوت يسبب صعوبة بالغة للعديد من متحدثي السواحيلية، فكثيراً ما يتم حذفه، اذ نسمع orofa بدلاً من ghorofa .

ولا يقتصر أثر العربية على النظام الصوتي وعلى المجالات الأخرى التي تطرقنا للحديث عنها، لكنه يمس بعض البنيات الأساسية للغة السواحيلية، كالروابط وأدوات الوصل التي تدخل بدون شك في التركيب الأساسي للغة. وهي بذلك تختلف عما سواها من كلمات تمثل مجرد إضافات لقاموس السواحيلية، ولا تلعب أي دور في ربط أجزاء الحملة السواحيلية ببعضها. ومن بين هذه الكلمات اذكر ما يلي :

---

(١) W.E.Welmers, **African Language Structures**, Berkeley, University of California Press, 1973, P.7.

| سواحيلية | عربية |
| --- | --- |
| ila | إلا |
| kama | كما |
| hata | حتى |
| wala | ولا |
| lakini | لكن |
| bila | بلا |

كما تستعمل السواحيلية أيضاً « بعد » و« قبل » و« بعض » و« كل ». وبالنسبة لأدوات الوصل المستعملة في السواحيلية، يبدو أنها منقولة نقلاً مباشراً من العربية. فهي تستعمل بنفس المعنى وبنفس النطق. ويحق لنا أن نتساءل : ماذا كانت تفعل السواحيلية بدون تلك الكلمات ( أدوات الوصل ) العربية ؟ وهي كما نعلم، وبالرغم من أنها مجرد مفردات، إلا أن اللغة لا تستقيم بدونها. ألا يحق لنا اذاً أن نقول أن العربية قد أثرت في بنية اللغة السواحيلية ؟

واذا نظرنا للمجالات الأخرى خلاف الأنظمة اللغوية كالنظام الصوتي والبنيوي... الخ، مركزين على بعض المجالات الهامة بالنسبة للغة كالألوان والأعداد، نجد أيضاً أن أثر العربية يحتل مكاناً هاماً. ولعل هذا الاثر يتضح أكثر في الأعداد وطريقة ترتيبها اذ نجد ستة وسبعة وتسعة. كما نجد عشرين وثلاثين وأربعين... الخ حتى تسعين. وكذلك نجد مائة وألف ومليون. وبالإضافة الى ذلك فإننا نجد مشتقات هذه الأرقام وما يتفرع منها. وكل هذه الكلمات دخلت الى السواحيلية من اللغة العربية. وأما باقي الأعداد وهي : moja ( واحد ) و mbili ( اثنين ) و tato ( ثلاثة ) و nni ( أربعة ) و tanu ( خمسة ) و nani ( ثمانية ) و kumi ( عشرة ) فما زالت تستعمل الكلمات البانتوية كما يبدو واضحاً. ومن الطريف أن الأرقام التي ما تزال تستعمل الكلمات البانتوية تلتزم بنظام التوافق. وهو كما ذكرت سالفاً من أهم خصائص تركيب الجملة في لغات البانتو. بينما نجد أن الأرقام التي تستعمل الكلمات

العربية ( ستة وسبعة وتسعة ) لا تلتزم بهذا النظام. ولتوضيح ذلك أورد المثال التالي :

كما ذكرت من قبل kiti ( مقعد ) تجمع على viti ( مقاعد ). ونظام التوافق يقتضي أن تلحق أداة التصدير ( ki في حالة المفرد و vi في حالة الجمع ) بما يصف هذا الاسم أو يرتبط به. فبالنسبة للأرقام التي تستعمل الكلمات البانتوية نلتزم بتلك القاعدة فنقول :

**viti vitato** ثلاثة مقاعد

**viti vitano** خمسة مقاعد

ولكننا لا نلتزم بالقاعدة بالنسبة للأرقام العربية، فنقول

**viti sitta** ستة مقاعد

**viti saba** سبعة مقاعد

وبالرغم من اننا تطرقنا لتلك النقطة في معرض الحديث عن تأثر السواحيلية بنظام الأرقام العربية، إلا أنها تدلّ كذلك على تعديل القواعد البانتوية للغة السواحيلية تحت تأثير العربية.

وفي خلاصة هذا الفصل عن « اللغة السواحيلية واللغة العربية »، نذكر أن الصلة بين هاتين اللغتين كانت وثيقة وعميقة الجذور وأدت الى تأثيرات متبادلة. وقد أرجأت الحديث عن أثر السواحيلية على العربية لمجال آخر. وبالنسبة لأثر العربية على السواحيلية، فقد اتضح لنا ان المؤثرات كانت شاملة وانتظمت مجالات مختلفة منها القاموس والنظام الصوتي وطريقة الكتابة ومجال الأرقام والتركيب اللغوي وخلافه. إلا أن الأمانة تقتضي أن نذكر أن السواحيلية لم تكن في موقع التلقي المجرد، ففي كثير من الأحيان أعادت صياغة ما تلقته، وحورت وبدلت في تركيبه ونطقه ومعانيه. وأضافت اليه ما جعله شيئاً مميزاً يمت للعربية بصلة قوية، لكنه لا يقف عندها.

# الفصل السادس

# الأدب والتراث السواحيلي

استعرض في الفصل التالي بعض خصائص الأدب والتراث السواحيلي، ولا شك أن تناول التراث الأدبي السواحيلي في فصل واحد، لا يمكّننا من الوفاء لهذا التراث بحقه كاملاً، لا سيما وانني سأتناول التراث القولي والأدب المكتوب على حد سواء. فالهدف الرئيسي من وراء هذا العرض، هو الإلمام بجوانب من الأدب السواحيلي في إطار الثقافة السواحيلية. وسأورد كذلك بعض نصوص مختارة من الشعر السواحيلي في آخر هذه الدراسة. وسوف تكون هذه النصوص باللغة الأصيلة، أي اللغة السواحيلية، ثم مترجمة للعربية. وما أرمي اليه من وراء ذلك هو التعويض عن هذا النقص، الذي أشرت اليه، وإعطاء القارئ العربي فرصة لتذوق نكهة الأدب السواحيلي.

وأما بالنسبة لخصائص الأدب والتراث السواحيلي، فهي على نسق خصائص ومقومات الثقافة السواحيلية التي تحدثنا عنها. نجد في هذا التراث تداخل وانصهار العناصر الافريقية والعناصر الوافدة. غير أن روح وقيم الإسلام تسود وتهيمن على الغالبية العظمى من أنماط هذا الأدب والتراث. وكذلك يقوي الاثر العربي ويظهر جلياً في النصوص السواحيلية، لا سيما في الأدب المكتوب، والذي يرجع بعضه للقرن الثامن عشر الميلادي. ويقوى هذا الاثر أحياناً، فيصل الى حد المجاراة والترجمة لبعض عيون الشعر العربي. وليس

معنى ذلك اندثار العناصر الافريقية، فهي تتضح في المحتوى الثقافي للأدب والتراث السواحيلي، لا سيما في التراث الشفاهي.

ولتوضيح بعض ملامح الأدب والتراث السواحيلي، استعرض بشيء من الايجاز النثر والسيرة النبوية، فالأساطير ثم الشعر. وبعد ذلك أركز على الشعر، فأورد أمثلة للشعر القديم وأمثلة أخرى للشعر السواحيلي المعاصر.

## النثر

من يقرأ القصص والسير السواحيلية أو يستمع اليها تحكى، يلمح الاثر العربي والإسلامي من أول وهلة. يتضح هذا الاثر في شخصيات تلك القصص وفي موضوعاتها وفي القيم التي نستشفها فيها. بالنسبة للشخصيات التي تتكرر في هذه القصص نجد زبيدة وأبا نواس وهارون الرشيد وذليخة وغيرهم ممن تذكرنا سيرتهم بشخصيات ألف ليلة وليلة. وكذلك نجد ثمود وصالح وموسى وابراهيم وسليمان وأيوب وعيسى وغيرهم من الأنبياء، رضوان الله عليهم. وبالرغم من أن بعض مناطق الساحل الشرقي الافريقي قد عرفت اليهودية والمسيحية منذ زمن بعيد، إلا أننا لا نشك في أن هذه الشخصيات، وما ارتبط بها من قصص، قد وصلت الى الساحل الشرقي الافريقي ( لا سيما البلاد التي نتحدث عنها هنا وهي الصومال وساحل كينيا وتنزانيا ) عن طريق الإسلام. وذلك لسببين : أولهما ان الإسلام قد انتشر في تلك الأماكن وأثر في سكانها أكثر من الديانات الأخرى. وثانيهما أن السير التي ارتبطت بهؤلاء الأنبياء والتي يتداولها الناس في الساحل الشرقي الافريقي، تكاد تكون متطابقة لقصص الأنبياء التي ترد في القرآن الكريم. لا شك أن اعتراف الإسلام بالديانات السماوية التي سبقته، جعله سجلاً حافلاً لأخبار الأولين. ولا شك أن كل ذلك قد أتاح للمسلم في الساحل الشرقي الافريقي قدراً غير يسير من المعرفة. والواضح أن السواحيليين كغيرهم من المسلمين تداولوا تلك المعرفة بشكل قصص تزوى في المجالس.

وبالنسبة للشخصيات التي ترتبط بالعالم الخفي وبما وراء الطبيعة، نجد الملائكة والجن والحور والغيلان والعفاريت نجد الجن المسلم majini waislilamu كما نجد الجن الكافر majini makafiri . ومن أهم الشخصيات في هذا العالم الخفي شخصية ابليس الذي تدور حوله قصص كثيرة، هي نفس القصص المعروفة في القرآن الكريم والمعروفة في العالم الإسلامي. ومن بين هذه القصص ما كان من أمر عنجهية ابليس ورفضه الانصياع لأمر المولى عز وجل بالسجود لآدم، لأن آدم خلق من طين وهو خلق من نار. وكذلك قصة الفاكهة المحرمة، فهذه القصص السماوية معروفة في شرق افريقيا ومتداولة بين الناس[1]. وفي مجال الوظائف والألقاب المرتبطة بالحكام، نجد أيضاً جو البلاط العربي المتمثل في البلدان والخليفة والوزير والقاضي. وفيما يتعلق بالسيرة النبوية التي تحتل مكاناً مميزاً في التراث الأدبي السواحيلي، نجد نفس الشخصيات الإسلامية المعروفة لدينا، نجد جبريل والبراغ وخلاف ذلك من الأسماء التي ارتبطت بالسيرة النبوية. ومن بين الشخصيات التي ترد في ذلك القصص عنتر وشمشون. غير اننا نلاحظ أن بعض القصص العربية التي ترتبط بشخصيات معينة تتخذ شكلاً مغايراً وترتبط بشخصيات أخرى في الرواية السواحيلية. فمثلاً نجد أن دور المخادع والفكاهي المحتال الذي ترتبط بشخصية جحا في التراث العربي يصبح من نصيب أبي نواس في التراث السواحيلي[2]. وكثيراً ما نجد أن نفس نوادر جحا تسند لأبي نواس. وليس هذا بالأمر الغريب، فلقد انطبع في الذهن العربي أن أبا نواس رجل خفيف الظل ينادم الخلفاء والأمراء ويكسب ودهم. وانتقلت هذه الصورة الى تراث الساحل الشرقي الافريقي. ونلاحظ انه في غالبية القصص التي يرد فيها ذكر أبي نواس، نجده في صحبة الخليفة هارون الرشيد.

---

(١) Jan Knappert, **Myths and Legends of the Swahili**, London, Heinemann, 1971, pp. 24 - 30.

(٢) Ibid., pp. 112 - 117.

وفي خلاصة هذا الحديث عن الشخصيات، يتضح أن هنـاك بعض الشخصيات التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإسلام ودورها الرئيسي في القصص هو أن تعبر عن قيم الإسلام وتعاليمه. وهناك شخصيات عربية عرفت قبل الإسلام مثل عنترة ومثل الأنبياء الذين ورد ذكرهم. وهناك مجموعة أخرى، رغم انها نشأت في ظل الإسلام وعرفت في بعض حقبه، إلا أنها تلعب أدواراً فنية وأدبية خالصة. ومن بين هذه الشخصيات أبو نواس. ولا شك أن هناك شخصيات محلية افريقية الى جانب الشخصيات العربية الإسلامية التي تحدثنا عنها.

أما عن محتوى ومضمون هذه القصص. فمنها ما تتحدث عن القضاء والقدر وعن زيف هذه الحياة وزوالها. ومنها ما تتحدث عن كرامات الأنبياء ومناقب الأولياء، والبعض الآخر يحكي عن التجارة والقوافل والثروة. وبعضها يعكس جو القصور أثناء العصر العباسي وما صاحبه من تفسخ من القيم وانغماس في الملذات. وعدد غير يسير من هذه القصص يتحدث عن الجنس وعن النساء. فنجد أن المرأة اللعوب التي يتنافس العشاق على أغوائها وإغرائها بالمال والهدايا. وكذلك نجد الزوج الغيور الذي يشك في وفاء زوجته. تقرأ هذه القصص أو تستمع اليها فتحس وكأنك تقرأ ألف ليلة وليلة. ونجد في هذه القصص أيضاً الحيلة والمكر والقوة والبطولة، وبعض هذه القصص يحتوي على عادات ومعتقدات عربية قديمة. فنجد بينها ما يدور حول الإعتقاد في العين أو ما يتحدث عن البومة على أساس انها نذير شؤم[1]. ومن بين هذه القصص أيضاً ما يرتكز على الإعتقاد باكسير الحياة أو شجرة الحياة. وتجدر الإشارة هنا الى أن الإعتقاد في فكرة شجرة الحياة سائد بين العرب، إلا أنه لا يقتصر على العرب فحسب، بل يرتبط بالمجموعة السامية عامة.

ويجدر بنا أن نقف وقفة قصيرة هنا، نتدبر فيها أمر هذا المحتوى الذي تميز به القصص العربي والإسلامي منذ زمن بعيد، والذي نجده يتكرر في قصص شرق افريقيا. ويبدو أن هذا النوع من القصص وجد الراوي الذي بث

(١) Jan Knappert, **Traditional Swahili Poetry**, London, 1967, P.75.

فيه الحياة، وكذلك وجد المستمع الذي أعاره أذنا صاغية وتجاوب مع محتواه ومضمونه الغني. ولكن كيف ولماذا تم ذلك ؟

وللإجابة على هذا السؤال لا بد أن نذكر أولاً أن القصة لا تعيش في فراغ أجوف. ولا بد لها من جو اجتماعي متميز يتكون من راوي ومستمعين ومضمون يجذب المستمعين الى هذا الراوي ويشدهم اليه. والراوي أو القاص هو الذي يدرك هذه الحقيقة، فيحسن اختيار الموضوع الذي يقترب من واقع مستمعيه، والذي يمكنهم من التجاوب معه. فاذا نظرنا الى القصص العربي نجد هناك السلطان والوزير والأمير والتاجر الثري والغواني، وفي الساحل الشرقي الافريقي نجد نفس هذه العوامل. ويمكن للراوي أو القاص السواحيلي أن يحكي لمستمعيه أي قصة عربية، وهي لا شك تجد في نفوسهم قبولاً وارتياحاً. ويبدو أن القصص العربي قد وجد طريقه الى منطقة الساحل الشرقي الافريقي عبر الهجرات العربية، وعن طريق الكتب والمخطوطات، غير أن هذا الأمر يحتاج لدراسة متأنية تعتمد على الوثائق والعمل الميداني. وما يهمنا هنا أن هذا النوع من القصص العربي قد شاع وانتشر وعاش حتى يومنا هذا في الساحل الافريقي، لأنه عبَّر عن واقع ورغبات قطاعات مختلفة من المجتمع السواحيلي. فقد وجد فيه المسلم المتنسك ضالته، كما وجد الماجن العربي متعته.

## السيرة النبوية

من الناحية الفنية نرى أن السيرة النبوية أقرب الى الملاحم : فهي تسرد قصة في صياغة شعرية. كذلك الحديث عن السيرة النبوية في شرق افريقيا يربط بين الأدب المكتوب والأدب الشفاهي. فهي أدب مكتوب ترجم عن أصول عربية، لكنها في نفس الوقت نزلت الى عامة الناس فتناقلوها شفاهة، ومنهم من حفظ أجزاء طويلة منها. ولا شك أن السيرة النبوية لعبت دوراً كبيراً في بلورة الفكر الإسلامي في شرق افريقيا. فلقد لعبت دوراً متعاظماً في

صياغة هذا المجتمع وانعكست في عقائده ولغته وأدبه بل وفي سلوكه. ترجمت السيرة النبوية من اللغة العربية الى اللغة السواحيلية. وأشهر هذه التراجم وأكثرها ذيوعاً وانتشاراً في الجنوب العربي والباكستان واندونسيا وشرق افريقيا. وهناك أكثر من ترجمة واحدة لهذا الكتاب في شرق افريقيا.

## الأساطير التاريخية والدينية

في الأماكن المختلفة من الساحل الشرقي الافريقي، لا سيما في مناطق المسلمين، نجد هناك العديد من الأساطير الدينية التي ترتبط بالطرق الصوفية المنتشرة في تلك المناطق كالقادرية والسمانية وخلافهما. وهذه الأساطير تحكي عن وصول الشيوخ الذين انتشرت هذه الطرق على أيديهم في المنطقة، كما تتحدث عن دورهم في نشر الإسلام وعن كراماتهم ومناقبهم ومناقب المقربين من اتباعهم والذين أخذوا الولاية عنهم. وتجدر الإشارة الى أننا نجد أن الأساطير الدينية والأساطير التاريخية تتداخل مع بعضها، ونجد أن العناصر الإسلامية والعناصر العربية تكاد تلتحم في هذه الأساطير.

وفي الجزء التالي نتحدث بايجاز عن بعض الأساطير التي تدخل في نطاق الصلات العربية الافريقية، والتي تحكي عن رغبة المجموعات الافريقية المسلمة في الإرتباط بالعرب عرقياً وثقافياً. وتنتشر هذه الأساطير في شتى المناطق الإسلامية في الساحل الشرقي الافريقي، غير انني أكتفي هنا بالإشارة الى وجودها في منطقة هرر(١)، بأثيوبيا وبين الباجوني(٢)، في كينيا وفي الصومال(٣). واذا خرجنا عن نطاق الساحل الشرقي الافريقي، فإننا نجد أن هذه

---

(١) J.S. Trimingham, **Islam In Ethiopia**, London, 1952, p. 141.

(٢) A.I. Salim, **Swahili - Speaking Peoples of Kenya's Coast**, London, 1973, p. 19 .

(٣) B.W. Andrezejewski and I.M. Lewis, **Somali Poetry: An Introduction**, London, O.U.P., 1964, p. 153 .

الأساطير تنتشر على طول الحزام الإسلامي الافريقي، الذي يمتد من الصومال الى السنغال.

وتدور هذه الأساطير حول دور الفقيه المعلم العربي، الذي يفد الى افريقيا من بعض أجزاء الوطن العربي، والذي يرتبط بالأسرة الحاكمة ويعطيها العلم والدم العربي والثقافة الإسلامية. وتكتسب بفضله وفضل ما اكتسبت عن طريقه مكاناً مرموقاً ومميزاً بين الأسر الأخرى. ويقوى بذلك تأثير هذه الأسرة في المجال الثقافي والإسلامي، وتزداد سطوتها في مجال الحكم. وبعد ذلك تنظر هذه المجموعات الافريقية المسلمة الى تلك المرحلة، ( مرحلة ارتباطها بالمعلم الفقيه العربي ) على أساس أنها بداية نشأتها وتاريخها، وتهمل كل ما سبق تلك المرحلة مع التركيز عليها وعلى ما سيعقبها. ثم يبدأ أفراد هذه المجموعة يتحدثون بأنهم عرب، وبأن هذا الفقيه المعلم العربي هو جدهم وعن طريقة ينتسبون الى العرب. وبعد ذلك يصوغون سلاسل النسب والأساطير التي تربطهم بالوطن العربي. وكما هو متوقع فإن العديد من هذه المجموعات تحاول الإرتباط بقريش وادعاء النسب القرشي. غير أن هذا الإرتباط العربي الافريقي لا يقتصر على الجانب الديني. فبالإضافة الى الحجاز ــ وقريش على وجه التحديد ــ نجد تراث قصص المجموعات المسلمة في شرق افريقيا، يحاول ربطها بمصر وسوريا والجنوب العربي ودول الخليج.

يمكن اعتبار هذا النوع من التراث المتمثل في الأساطير الدينية والتاريخية، وما يرتبط بها من أنساب، على أساس أنه مؤشر هام في طريق الصلات العربية الافريقية. ولا شك أن هذه الأساطير تتفق في مضمونها العام مع الواقع التاريخي في تلك المنطقة، غير أنها تختلف عنه في كثير من تفاصيلها. وما يهمنا هنا أنها صدى المؤثرات العربية والإسلامية في تلك المنطقة، وهي في نفس الوقت اعتراف بهذه المؤثرات وإعلان للرغبة في المزيد منها.

# الشعر

الى جانب الشعر الذي ينظم ويغنى باللغات المحلية والشعر السواحيلي الذي يستعمل قوالب ومعاني افريقية محلية، نجد في شرق افريقيا شعراً ينظم باللغة العربية، وشعراً يترجم من العربية الى السواحيلية. كما نجد شعراً سواحيلي اللغة ولكنه عربي قالباً ومضموناً، فهو يزخر بالمعاني العربية ويستعمل قوافي الشعر العربي ووسائله الفنية. ويكثر استعمال اللغة العربية في الشعر الديني على وجه الخصوص. غير أن الشعراء في شرق افريقيا قد نظموا باللغة العربية في أغراض مختلفة.

والشعر السواحيلي يستعمل القوالب الشعرية العربية، ومن أهمها نظام القافية والإلتزام بها. ويحدثنا كنابرت Knapprt بأن هناك أربعة أوزان رئيسية في الشعر السواحيلي وهي utanazi, shairi, ukawafi, kisarambe . ويتضح الاثر العربي حتى في أسماء هذه الأوزان، كما يتضح أيضاً في استعمال كلمات أخرى ترتبط بالشعر مثل كلمة قصيدة kasida وكلمة muhammasi ( خماسي )... الخ.

وأكثر الأوزان استعمالاً في الشعر الديني وزن الـ utanazi ووزن الـ ukawafi والملاحظ أن هذين الوزنين في شكل رياضيات. النوع الأول يتكون من أربعة شطرات وكل شطرة تتكون من ثمانية مقاطع، بينما نجد أن مقاطع النوع الثاني ukawafi تتفاوت بين ١١ ــ ١٥ مقطع، وهو يتكون أيضاً من أربع شطرات. وهذا النوع من الرباعيات معروف في التراث الأدبي العربي ومستعمل بكثرة في الشعر الفارسي. ولعل خير مثال لذلك « **رباعيات الخيام** ». ولقد استعملت الملحمة الفارسية « **الشاهنامة** » التي نظمها الفردوس نفس هذا النوع من الرباعيات. وتجدر الإشارة هنا الى أن « الدوبيت » أشهر أنواع الشعر الشعبي السوداني، وأكثرها ذيوعاً، يستعمل هذا التقسيم الرباعي. فالواضح اذا أن الأوزان والقوالب الشعرية المستعملة في اللغة السواحيلية، لها نظائرها في الشعر العربي والإسلامي، بل هي بمثابة صدى لمؤثرات عربية

إسلامية، فقد أخذها السواحيليون عن العرب. وما يؤيد هذا الرأي انها ارتبطت بقصائد ترجمها السواحيليون من العربية الى السواحيلية واتخذوها نموذجاً لأشعارهم. ومن بين هذه القصائد قصيدة « **نهج البردة** » للبصيري. ويتضح هذا الاثر في بعض القصائد السواحيلية مثل قصيدة « **الإنكشاف** » للشيخ عبدالله بن علي بن ناصر وقصيدة « الهمزية » للشيخ عيدروس بن عثمان بن علي[1].

وفي الجزء التالي من هذا الفصل أعرض مختارات مترجمة من الشعر السواحيلي. وهي تعطينا فكرة عن الشعر السواحيلي، لا سيما الشعر السواحيلي المكتوب خلال فترة تمتد من القرن الثامن عشر الميلادي وحتى القرن الحالي. وأما شعراء هذه القصائد فهم : عبدالله بن علي بن ناصر الذي عاش خلال القرن الثامن عشر الميلادي وهو من أصل عربي. وموياكا بن حاجي، وهو شاعر كيني عاش خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر. وشعبان روبرت وهو شاعر تنزاني حديث عاش وتوفي خلال هذا القرن. وعبد اللطيف بن عبدالله وهو شاعر وأديب كيني معاصر. ونجد بين هؤلاء الشعراء من يغلب عليه العنصر العربي أو الافريقي أو تداخل وتمازج الافريقية بالعروبة عرقياً وثقافياً. غير ان المتتبع للنماذج المعروضة هنا يلاحظ الروح الإسلامية التي تربط بينها رغم اختلاف مؤلفيها وأزمانهم.

---

(١) Sayyid Abdallah A. Nasir , **AL Inkishafi**, Nairobi, O.U.P., 1972 .

# الإنكشاف*

## للشاعر السيد عبدالله بن علي بن ناصر(**)

بسم الله أبـــــــدأ وأستهـــــــــل.
أبــــداً في نظـــم هذا الشعــــــر
أبـــــــداً باسم الرحمـــــــــــن
ثم يليـــــه ويأتــــي بعــــده الرحيـــم

الــى تقديــم حمــــد وشكــــر أتشوق،
حتى لا يكون من بين الأتقياء والورعين من يسأل
قائـــــلاً : أتحرمنــــا من شكــــر الله ،
وبدلاً من حمده تأتي بمن لا يقـوم مقامـه !

وبعـــــد حمـــــد وثنــــاء ينـــتشر نوره
ويــرسل نحونــا شعاعـــه كالمشكـــاة.
تنتظــــم صلاتنـــــــا وسلامنـــــا
علــــى الــــرسول محمـــــد ﷺ .

* قصيدة الإنكشاف تدور حول فكرة إسلامية سائدة تتعلق بيقظة الوعي، وتفتّح النفس البشرية الى نور الهدى. وهذه النماذج هي عبارة عن مطلع القصيدة.

** عاش هذا الشاعر السواحيلي في القرن الثامن عشر، وهو من أصل حضرمي.

كما نصلي على آله بني كنانه.
والصحابة الأربعة أولو الأسماء.
عليهم أجمعين نصلي،
صلاة ورحمة تحيط بهم وتشملهم.

اللهم ربي — قاضي الحاجة.
نصلي على النبي المبعوث فينا،
الذي جاءنا بتوحيدك — مولانا.
والذي علمنا تفسيره وتأويله.

وبعد إكمال خشوعي ومناجاتي
وحمدي وصلاتي وترتيلي
دعني أبث اليك قولي
وقولي المكتوم في صميم فؤادي

فقصدي الذي أضمرته
هو أن أنظم مسبحة دائرية
حلية من در بتلألأ
ثم أزخرفها عنقود لؤلوء

سأنظم نظم المهارة والإتقان
وأزخرفها باللآلي في كل طرف
وحينئذ اسمي منظومتي « الإنكشاف ».
سائلاً الله أن يبعد عني ظلام الذنوب.

واذا انمحى وانطمس ظلام الجهل
تسود وتعم الأضواء
والذي يعقل ويتأمل فحوى منظومتي
سيفعم بالتوبة ويكسب المغفرة

وبعد إكمال مقدمتي،
أرغب في إنذار وتنبيه قلبي
المنغمس في هوى الدنيا
والمنقاد لاغراء الشيطان وحيله

## من بنى بيتاً لا يبيت فيه

### للشاعر موياكا بن حاجي*

مبعـــــوث كنقويـــــا قم ببـــــعث الرسالـــــة
اذهب وتحدث لأولـئك المعانديـن، أخبرهـم برسالتـي
لن يفلحـوا في سبـى. لقـــد قلت ذلك أمامهـم
من بنـى بيتـاً لا يبـيت فيـه، بل يبـيت في فنائـه**.

لا تخف من وحيد القرن ولا من الفيل، حتى لو وقفا أمامك
لا تخف ! رغم انهما حيوانـان قويـان، فإنهما لن يغـراك
قل للجهـلاء أنهـم لن يفلحـوا في التغـلب عليـه
من بنـى بيتـاً لا يبـيت فيـه، بل يبـيت في فنائـه.

---

* موياكا بن حاجي شاعر كيني عاش في ممباسا خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر.

** يروي أن حاكم لامو شرع في بناء حائط للمدينة لكي يحميها من هجمات أهل ممباسا. فالشاعر يذكر لذلك الحاكم ( زاهد بن مقومى ) بأنهم سيطردونه الى خارج ذلك السور المنيع، وانه سيجد نفسه في العراء.

قونقوا حفرة عميقة من يقع فيها لا يستطيع الخروج
من يقع في هذه الحفرة سيختفي ولن يرى السطح مرة أخرى
واذا لم يظهر فاعلم ان الماء العميق قد ابتلعه
من بني بيتاً لا يبيت فيه، بل يبيت في فنائه.

فكم من الحوادث مضت وانقضت
خبرناها كلها، كبيرها وصغيرها
أين كنتم حينئذ، تخلفتم وتظاهرتم بالاقدام
من بنى بيتاً لا يبيت فيه، بل يبيت في فنائه.

لو كنتم تعلمون لأدركتم ذلك
ولما سئتم منا وتجنبتمونا كما يتجنب المرء الداء المهلك
الخالق هو الخالق، وهذا أمر يجب ألا تنسوه
من بنى بيتاً لا يبيت فيه، بل يبيت في فنائه.

من كانت الفضائل سجيته فمن المستحيل أن يصير شرزيرا
حتى لو كان حمارا، لا تحسبه كذلك
فمثله كشجرة ذات ثمار ينتفع بها الناس في كل زمان
من بنى بيتاً لا يبيت فيه، بل يبيت في فنائه.

أي أمر يصبك أيها المخلوق حتى تفطن وتتعظ !
الى متى تصرّ على السير على طريق الضلال !
كف عن عنادك ولا تتمسك بقسوة الفؤاد.
من بنى بيتا لا يبيت فيه، بل يبيت في فنائه.

أنا لست معك فيما يصيبك، وأنت كذلك لست معي في مصيبتي
فابـحث عن الآخريـن الذيـن يستطيعـون إسعـافك.
والندامـة تأتـي فيمـا بعـد وأنت في عنـاء وقلـق
من بنـى بيتـا لا يبـيت فيـه، بل يبـيت في فنائـه.

في الختـام أنهـي حديثـي وقـد نفـد كلامـي
لا تخيفنـي تهديداتكـم أيهـا الملعونـون
ولـن تتوغـل الـى قلبـي لتصيبـه بالمـرض
من بنـى بيتـاً لا يبـيت فيـه، بل يبـيت في فنائـه.

## ليس هناك ما هو مستحيل

### للشاعر موياكا بن حاجي

وداعاً يا ولدي وداعاً. فأنا ماضٍ في سبيلي نحو انقزى ماحي*
انني عزمت على السفر بالرياح الجنوبية
سواء أكان البحر هائجاً أو هادئاً. أفوض أمري لله.
فان بعد العسر يسراً، وليس ما هو مستحيل.

بعد الضيق يأتي الفرج. هكذا قال الحكماء
سأركب زورقاً صغيراً من حبل وخشب
وأصل الى قرية طواكا** فهي مقرّي ومستقري
أدعو لي الله يا بني، فليس هناك ما هو مستحيل

---

* اسم مكان في بمبا.

** اسم قرية في جزيرة بمبا.

أسأل الله مجـــــيب الصالـــــــح والطالــــــح
أن يعطينـا ما نرجـوه، فهـــو لا يعجـــز عن العطـــاء
أسأله أن يمنحنا القوت والملبس، فهو لا يعجز عن العطاء
وأن يرفـع عنـا الـــذل. ليس هنـــاك ما هو مستحيـــل

أسألـه أن يرفـع عنـا الـذل، فنحـن عبـــاده المـكـروبون
حتـــى لا نعانـــي من جور الفقـــر في هذه الدنيـــا
فتنعم القلوب بالسكينة والا تستغرق في التمني والشهوات
كل شيء بيـــد الله، ولـــيس هنـــاك ما هو مستحيـــل

# ألواننا

## للشاعر شعبان روبرت*

ان الألوان زينة الوهاب ... وليس بها عيب
الناس كلهم سواسية ... ذو العيشة الكفاف وأهل النعمة.
مستهلكو القمح والعدس ... الأصحاء والمرضى الضعفاء
ان الألوان زينة الله ... وليست دليل معافة

يزخرف النجوم والسماء ... ويزين الورود والزهور
الألوان من عظمة الإله ... وليست بقذارة على الجسم
وليست بدليل مرارة ... ولا علامة ذنب أو نقصان
ان الألوان هبة الله ... الإله ذو الكمال

هي من صنع وجمال الإله ... الذي يتصف بالملك
وهي زينة للعالمين ... وبينة ودليل للعارفين
والجهلاء في العالم ... يحسبون الكون إهانة
أو الألوان زينة الله ... وليست دليل معافة

---

* شعبان روبرت شاعر تنزاني. وهو من أمير شعراء اللغة السواحيلية. ولقد توفي صغيراً.

إننا نعـرف العلـى القديـر بأمـــور متباينـــة
ومـــن قدراتـــه وأسراره أنـه سيـد المهـرة والبارعيـــن
ففـــي الأرض والسمـــاء تتجلـى وتعلـــو كلمتـــه
ان الألـــوان هبـــة الله العزيـــز ذو الكمـــال

لا يعجـز عن تزييـن السمـاء والمخلوقـــات والأمـــم
كل فعـــل وصنيـــع له يتـــم ببراعـــة ومعرفـــة
يغيّـــر ويبـــدل العالميـــن بعض يمـوت وبـعض يولـــد
ان الألـــوان زينـــة الله ولـــيست دليـــل معافـــة

# لا تقتليني يا أماه

## للشاعر عبد اللطيف عبدالله*

أمي بماذا أسأت اليك ؟ أخبريني حتى أكون على علم.
ماذا جنيت من سوء لا مثيل له ؟
ما ذلك البغض الذي يدفعك الى قتلي ؟
هلا كنت ذات رحمة فترحميني يا أماه ؟

ما ذلك البغض الذي استحوذ عليك ؟
ما ذنبي وبم أجرمت في حقك ؟
صارحيني كي يستبين لي الأمر ؟
هلا كنت ذات رحمة فترحميني يا أماه ؟

لست الذي أمرك أن تفعلي فعلتك تلك
ولا وجهت بذهابك الى حيث ذهبت
بل كان ذلك من تلقاء نفسك، وبعد أن غلبك هواك
تستذليني بلا مبرر، ارحميني يا أماه

---

* عبد اللطيف عبدالله شاعر وأديب كيني معاصر.

حين ذهبت لتلتقي « بفلانك » ذلك
ما رأيتكما اطلاقاً، ولا أعرف ذلك اليوم
كما لا أدري أليلاً كان ذلك أم نهارا
ولا بأي مكان. لست على يقين، فارحميني يا أماه !

عندما التقت العيون، عيناك وعينا خليلك
هنالك تحدث كل الى الآخر بكلام رقيق
وبعد أن اتفقتما، خلوتما لبعضكما
فقضيتما شهوتكما. فارحميني يا أماه

أما فعلت ذلك طوعاً واختياراً، أما فعلته على علم ؟
أما كنت تدرين العاقبة في النهاية ؟
وحسبت ذلك خيراً فأعطيت ما أعطيت،
وقد اخترت ذلك بنفسك. فارحميني يا أماه

لقد كنت بذلك راضية، ولم تكوني عليه مكرهة
فقبلت ما أعطيت وبقلب فرح.
وما قيل لك خذي، وإلا فمن ذا الذي قال ؟
فلماذا أقتل ؟ ارحميني يا أماه !

انها لقطرة واحدة من ماء ذليل،
قطرة استخلصت من ماء قذر.
هي أصلي، ولا تزال المسيرة أمامها طويلة،
فلا تسرعي في تقويضها. ارحميني يا أماه

ثم ظلت تلك العلقة مستقرة آمنة،
تنتظر دورها الذي حدده الكريم،
حتى استكملته فأضحت مصغة.
فلا تحكمي علي. ارحميني يا أماه.

لم أكتمــل بعــد ولــم يكتمــل تكوينــي.
ولـن يكـون ذلك عاجلاً، بل ستمر أيام وأيـام.
لا يحـق لك أن تسلبينـي حياتـي، فهـي لي
اتركينـي أكتمـل. ارحمينـي يا أمـاه !

لا يحـق لك قتلي وإن كنت لم أكتمـل بعـد.
ولا يحـق لك اخراجي قبـل حلـول ذلك اليـوم
اتركينـي أنمـو وسأخـرج بنـفسي
لا تكونـي مثـل العـدو. ارحمينـي يا أمـاه !

قبـلت أن تمنحينـي الحيـاة منـذ حيـن
وقبـل وصولـي داخـل هذا الرحـم
والآن تبـدلت النيـة، وتريديـن تغييـر الحـال !
فلماذا تكبدت مشقـة الحمـل؟ ارحميني يا أماه !

ان لم تـرغـبي حقـاً من أول الأمـر
في إبقائـي في رحـمك هذا
حتـى يوم الخـروج فأخـرج الـى الدنيـا،
فلماذا تكبدت مشقـة الحَمْـل؟ ارحميني يا أماه !

مهـلاً ! لا تقتلعينـي، أبقينـي يا أمـي أبقينـي.
أبقينـي حتـى أنمـو وسأخـرج حينئـذ
واذا رغـبت عنـي فالعالـم يريدنـي
لا تقتليني فأنـا وليـدك، فارحمينـي يا أمـاه.

# خلاصة

لم تجد دراسة الثقافة السواحيلية عناية كافية، لا سيما بين العرب والسواحيليين. وذلك بالرغم من أن السواحيليين والعرب هم أهل القضية وأصحاب الشأن في هذا الأمر. وعلى العكس من ذلك، اهتم المبشرون المسيحيون والإداريون الإستعماريون بدراسة هذه الثقافة، وألّفوا فيها العديد من الكتب التي نشرت باللغات الأوروبية المختلفة. ولا نعجب اذ نرى محاولة أولئك الكتّاب الرامية الى البعد بالثقافة السواحيلية عن روافدها العربيـة والإسلامية. ولا أظنهم يحاجون في ذلك، فقد ظهر جلياً في كتاباتهم. وقد أثر ذلك النهج على العلاقات العربية ـــ الافريقية، والافريقية ـــ الإسلامية في تلك المنطقة تأثيراً سلبياً، لا سيما بين السواحيليين الذين تعلموا تعليماً غربياً كانت تدعمه وتتولى أمره مدارس التبشير المسيحي وملحقاتها. وقد زاد ذلك الأمر تعقيداً ان غالبية المتعلمين والمثقفين السواحيليين ( ما عدا قلة تلقت تعليماً اسلامياً )، يجيدون اللغات الأوروبية ولا يتحدثون العربية. ولذلك ظلوا في عزلة عن الثقافة العربية، وبالتالي لم يتمكنوا من رؤية التقارب الواضح بين الثقافة السواحيلية والثقافة العربية الإسلامية. وعليه أصبحت آراؤهم عن ثقافتهم، هي الآراء التي أرادها لهم المستعمر الأوروبي، والتي انعكست في كتابات أبنائه. وقد كان من نتائج ذلك النهج أن تعمَّد الباحثون والمثقفون السواحيليون التقليل من شأن الاثر العربي في ثقافتهم، بل وانكاره تماماً في بعض الأحيان. وفي مقابل ذلك الإتجاه نجد أن بعض الباحثين والمثقفين

العرب يبالغون في الحديث عن الاثر العربي في الثقافة السواحيلية، لا سيما في اللغة، مما يثير حفيظة السواحيليين ويزيدهم انكاراً.

وواقع الأمر أن الثقافة السواحيلية ثقافة افريقية في المقام الأول، إلا أنها تشربت بالروح الانسانية والمؤثرات العربية بصورة لم تعرفها أية ثقافة معاصرة. يظهر ذلك الاثر العربي في الآداب والتراث وفي بعض العادات والتقاليد وفي الملبس خلاف ذلك من أوجه القضايا العامة. وحتى بالنسبة لبعض المؤثرات الأخرى ( غير الدراسية ) فإننا نجد أنها كثيراً ما ارتبطت بالمؤسسات العربية والإسلامية منها. ويمكن أن نقول أن الثقافة العربية نشأت وترعرعت في إطار العلاقات الافريقية والعربية ــ الإسلامية المتبادلة. أما المؤثرات الأخرى التي ليست خارج هذا الإطار، وكانت في أغلب الأحيان بمثابة إضافات هنا وهناك لم تنفذ الى جوهر وصميم تكوين الثقافة السواحيلية. ومن أمثلة ذلك الاثر الهندي والاثر البرتغالي، على ضالته. وتلك المؤثرات، بما في ذلك الاثر العربي، أخضعت للواقع الافريقي وأعيدت صياغة بعضها بصورة جعلتها أكثر قبولاً لدى المواطن الافريقي. غير أنها لم تفقد أصالتها بنظائرها في الوطن العربي. ومن هذا المنطلق يجدر للمواطن العربي أن يفخر بأنه أسهم في صيانة وتكوين الثقافة السواحيلية، كما يحق للمواطن السواحيلي أن يفخر بأنه ساهم في إثراء وتوسيع دائرة الثقافة العربية والإسلامية. فالثقافة السواحيلية اذا تراث مشترك، ودراستها توضح طريقة ومجالات الإلتقاء العربي والافريقي في تلك المنطقة، ويمكن أن تمهد الطريق لفهم أدق وتفاهم أوثق يستفاد منه في مستقبل العلاقات العربية الافريقية.

واذا كانت دراسة اللغة السواحيلية قد حظيت ببعض الإهتمام في الآونة الأخيرة، فما يزال العديد من المجالات الأخرى ينتظر البحث المتأني، لا سيما الدراسات المقارنة التي تعيد وصل ما انفصم من عرى بين الثقافة السواحيلية والثقافة العربية الإسلامية. ومن بين الميادين التي تتطلب المزيد من العناية : دراسة المخطوطات العربية والإسلامية في شرقي افريقيا، ودراسة الشعر السواحيلي، ودراسة بنية وتركيب اللغة السواحيلية ومقارنتها باللهجات العربية

في عمان واليمن، ودراسة قيم المجتمع السواحيلي. ففي مثل هذه الدراسات اثراء التاريخ وتراث افريقيا وإضافات مقدرة للدراسات العربية والإسلامية. ومن الأهمية بمكان محاولة اعداد نخبة من السواحيليين وتدريبهم على اللغة العربية تدريباً تاماً بحيث يتمكنون من استكشاف النظائر وعقد المقارنات بين المجتمع العربي والمجتمع السواحيلي. وحينئذ يرون التقارب الثقافي بأعينهم ويكبر أملنا في أن يؤدي ذلك الى تقارب فكري ووجداني ينعكس على مستقبل العلاقات العربية الافريقية في المنطقة السواحيلية.

## ليس هناك ما هو مستحيل

## HAKUNA LISILOKWA

Kwa heri nwana kwa heri nenda zangu Ngezimaji
Nimeazimu safari kwa p'epo za Maleleji
Kwa malenge na shuwari natawakali Mpaji
Baada dhiki, faraji : hakuna lisilokwa

Baada dhiki, fraji : wasemi wasemeleo
Nasafiriya kwa mbiji yenyi kamba na uwao
Nitafika vitongoli na Twaka ndiye makao
Muombe Mwanzambwao, hakuna lisilokwa

Muombe Mwanzamkwao, mpa wema na waovu
Atupe tutashileo, kutupaswi si mapevu
Atupe kula na nguo kwa uwezowe na nguvu
Atondolee utovu : hakuna lisilokuwa

Atondolee utovu : wajawe tu mashakani
Tusione utemevu wa ukata duniani
Zipate nyoyo utuvu zisiwe la kutamani :
Mambo pia kwa Manani, hakuna lisilokuwa

## ألواننا

## RANGI ZETU

Rangi pambo lake Mungu, rangi baina keshifa
Ni wamoja walimwengu, wa chapati na wa mofa
Walaji ngano na dengu, wazima na wenye kufa
Rangi pambo lake Mungu, si alama ya maafa

Hupamba nyota na mbingu, na mawaridi na afu
Rangi adhama ya Mungu, na mwilini si uchafu
Si dalili ya machungu, dhambi wala upungugu
Rangi heba yake Mungu, Mwenyazi Mkamilifu

Ni urembo wake Mungu, mwenye milliki ya sifa
Na pambo la welimwengu, shahada ya taarifa
Wajinga wa ulimwengu, rangi hudhani kashifa
Rangi pambo lake Mungu, si alama ya maafa

Twajua Mwenyezi Mungu, kwa mambo mabadilifu
Shani zake na mizungu, ni Bwana wa wasanifu
La Aridhi na la Mbingu, neno lake husadifu
Rangi heba yake Mungu, Mwenyezi mkamilifu

Hashindwi kupamba mbingu, viumbe na mataifa
Kila tendo lake Mungu, hutendwa dwa maarifa
Hubadili walimwengu, kwa kuzaliwa na kufa
Rangi pambo lake Mungu, si alama ya maafa

## لا تقتليني

## USINIUME !

Mama nimekukosani ? Nambiya nami nijuwe
Nimetenda jambo gani, ovu liso mfanowe ?
Lazima hiyo nda nini, ushikayo uniuwe ?
Hebu iwa na imani, mamangu nihururiya

Lazima hiyo nda nini, Uliycisnikiliya ?
Yangu ni makosa gani, lipi nilokutendeya ?
Nieleza nibaini, yapate
Hela iwa na imani, mamangu nihurumiya.

Simi niliyekwambiya, utende ulilotenda
Wala sikukupangiya, wenende ulikokwenda
Ni mwenyewe yako niya, na hawaa kukushinda
Ni bure wanioneya, mamangu nihurumiya

Ulipokwenda kutana, na huyo wako fulani
Kabisa sikuwaona, wala sijuwi ni lini
Ni usiku ni mtana, sinayo yake yakini
Wala ni mahali gani, mamangu nihurumiya

Mato yalipokutana, yako na huyo mwendani
Ndipo mukasemezana, maneno yalo laini
Kwishapo kusikizana, mukangiya faraghani
Zenu hama mukeshana, mamangu nihurumiya

Tukutenda kwa hiyari ? Hukutenda ukijuwa ?
Hukufahamu athari, mwishowe itavyokuwa ?
Piya ukaona kheri, upawe ulilopawa
Mwenyewe ulikhitari, mamangu nhurumiya

Uliridhika mwenyewe, hukulazimishwa sini
Ulikubali upawe, na kwa furaha moyoni
Hukwambiwa utukuwe, alokwambiya n'nani ?
Basi kwani niuwawe ? Mamangu nihurumiya

Ni manii tone mcha, la maji madhalilifu
Tome lililojituja, kutoka maji machafu
Ndicho chanzo changu kuja, na bado ndiya ni ndefu
S'anze sasa kunifuja, mamangu niburumiya

Tone Lilipoanguka, mahalipe maalumu
Hapo likahifadhika, kungoja muda utimu
Kisha likabadilika, nikawa pande la damu
Wata raho kunipoka, mamangu nihurumiya

Na hilo pande la damu, likakana twa salama
Likingoja yake zamu, aloiweka karima
Zamuye ilipotimu, nikawa nofu la nyame
Basi usinihukumu, mamangu nihurumiya

Bado sijamalizika, halijesha umbo langu
Sitakwisha dwa haraka, zitapita siku tungu
Huma haki kunipoka, uhai ni haki yangu
Niwata 'takamilika mamangu nihurumiya

Huna haki kuniuwa, japo sijakamilika
Huna haki kunitowa, kabla siku kufika
Niwata nipate kuwa, mimi mwenyewe 'tatoka
Mama wata kuniuwa, mangu nihurumiya

Kunipa ulikubali, uhai tangu kitambo
Kabla sijawaswili, humuno ndani mwa tumbo
Sasa niya 'mebadili, wataka geuza manbo
Usiwe sawa na nduli, mamangu nihurumiya

Kama kweli hukutaka, tokeya hapo mwanzoni
Hukutaka kuniweka, humu nwako matumboni
Hadi siku ya kutoka, nende zangu duniyani
Kwani tweka kujitweka ? Mamangu nihurumiya

# مراجع ومصادر البحث

**(أ) مراجع البحث:**

١) المراجع العربية

٢) المراجع الأجنبية والسواحيلية

**(ب) مصادر البحث :**

١) الكتب والوثائق والمخطوطات العربية الموجودة في دار الوثائق بزنجبار بمركز شرق افريقيا لدراسة التراث الشفاهي والمؤلفات الوطنية، وهي غير مفهرسة.

٢) المخطوطات الافريقية بعضها بمركز شرق افريقيا، والبعض الآخر لدى المؤلف.

# المراجع العربية


أ) **المراجع العربية :**

- ابن بطوطة : أنظر محمد بن عبدالله بن بطوطة.
- أحمد محمد المعمري : **عمان وشرقي افريقيا**، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٠.
- الشيخ عبدالله بن صالح الفارسي : **البوسعيديون حكام زنجبار**، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٢.
- المسعودي : أنظر علي بن الحسين بن علي المسعودي.
- جمال زكريا : **العلاقات العربية الافريقية : دراسة تاريخية للآثار السلبية للإستعمار**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٧٧.
- رأفت غنيسي : **حصاد ندوة الدراسات العمانية**، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨١.
- سالمة بنت الشيخ سعيد بن سلطان : **مذكرات أميرة عربية**، ترجمة عبد المجيد حسيب القيسي، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة بلا تاريخ.
- سعيد بن علي المغيري : **جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار**، القاهرة، ١٩٧٩.
- صلاح أحمد العقاد وجمال زكريا : **زنجبار**، القاهرة، ١٩٥٩.

ـــ عائشة السيار : **دولة اليعاربة في عمان وشرق افريقيا**، بيروت، ١٩٧٥.

ـــ عبدالله الطيب : **BIBLIOGRAPHY**

ـــ عبد المنعم ثامر : **العمانيون وقلعة ممباسا، سلطنة عمان**، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٠.

ـــ علي بن الحسين بن علي المسعودي : **مروج الذهب ومعادن الجوهر** محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٨.

ـــ علي عمر مزي : **أوضاع اللغة العربية في زنجبار**، بحث تحليلي مقدم لنيل دبلوم معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، مايو ١٩٨٣.

ـــ محمد بن عبدالله بن بطوطة : **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، المكتبة التجارية الكبرى ١٩٦٤.

ـــ جرمان فردريك ايلس : **سلطانة في نيويورك**، الطبعة الثانية، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٣.

# BIBLIOGRAPHY


— Abdallah, Abdelatif. **Sauti ya dhiki,** Nairobi : Oxford University Press, 1973.

— Abdallah, M.S. **Duniani kuna watu,** Dar Es Salam, 1974.

— Abdulaziz, M. **Muyaka: 19th Century Swahili** Popular Poetry. Nairobi: Kenya Literature Burea, 1979.

— Andrzejewski, B.W. and I.M. Lewis, **Somali Poetry: An Introduction.** London: Oxford University Press, 1964.

— Bienen, Henry. **Tanzania: Party Transformation and Economic Development.** Princeton, 1970.

— Chiraghdin, S. and M. Mnyampala. **Historia Ya kiswahili.** Nairobi: Oxford University Press, 1977.

— Chittick, Neville. **Kilwa: An Islamic Trading City on the East African Coast.** Nairobi: The British Institute of Eastern Africa, 1974.

— Coupland, R. **East Africa and Its Invadors,** Oxford, 1938.

— Gray, John. **A History of Kilwa.** London: O.U.P., 1925.

— Gray, John. **History of Zanzibar.** London: O.U.P., 1962.

— Heine, Bernd. **Status and Use of African Lingua Francas-Munchen,** 1970.

— Hollingsworth, L.W. **Zanzibar Under the Foreign Office.** London, 1953.

— Hurreiz, S. and Herman Bell. **Directions in Sudanese Linguistics and Folklore.** Khartoum: K.U.P., 1975.

— Hurreiz, S. Swahili as a Regional Language.

— Ingrams, W.H. **Zanzibar, Its History and Its People.** London 1967.

— Johnson, F. **A Standard Swahili - English Dictionary.** London O.U.P. 1939.

— Kihore. Yared, **Tanzania's Language Policy and Kiswahili's Historical Background.** Khartoum: I.A.A.S., 1976.

— Khappert, Jan. **Traditional Swahili Poetry. leider,** 1967.

— Khappert, Jan. **Myths and Legends of the Swahili.** London: Heinemann, 1971.
— Khappert, Jan. **Four Centuries of Swahili Verse.** London: Heinemann, 1979.
— Lofchie, M. **Zanzibar: Background to Revolution.** London: O.U.P., 1965.
— Lozi, A.Y. et al. **A Small Book on Zanzibar.** Forfattares Bokmaskin, 1979.
— Madoshi, F.F. « The Meaning of the Word **Mswahili** », **in Kiswahili,** Vol.41, March 1971.
— Mahmoud, U.A. **Arabic in the Southern Sudan.** Khartoum: FAL, 1983.
— March, Zoe. **East Africa Through Contemporary Records.** Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
— Mkelle, Burhan. «Hamziyya: The Oldest Swahili Translation». **Kiswahili,** Vol. 46, March 1976.
— Nasir, S.A. **Inkishafi.** Nairobi: O.U.P. 1972.
— Oliver, R. and G. Mathew. **History of East Africa.** Oxford, 1963.
— Pelt, Van. **Bantu Customs in Mainland Tanzania.** Tabora, 1971.
— Prins, A.H. **The Swahili-Speaking Peoples of Zanzibar and the East African Coast.** London: I.A.I., 1967.
— Russell, Charles E. Ed., **General Rigby, Zanzibar and the Slave Trade.** London: Allen and Unwin, 1935.
— Salim, A.I. **Swahili-Speaking Peoples of Kenya's Coast:** 1895 - 1965. Nairobi, 1973.
— Salim, A. **People of the Coast.** London: Evans Brothers, 1978.
— Sengo, T.S. and F.T. **Mashairi Ya Mfungo wa Ramadhani.** Arusha: Eastern Africa Publishers, 1979.
— Shariff, N. «Waswahili and Their Language». **Kiswahili,** Vol. 43, Sep. 1973.
— Steere, E. **Swahili Tales.** London, 1870.
— Strandes, J. **The Portugese in East Africa.** East African Literature Bureau, 1961.
— Tara, V. and J. Woillet. **Madagascar, Mascareignes et Comores.** Paris, 1969.
— Temu, C.W. «Swahili Vocabulary Expansion: A Preliminary observation», **Kiswahili,** Vol. 42, March, 1972.
— Trimingham, J.S. **Islam in Ethiopia.** London, 1952.
— Welmers, W.E. **Africa Language Structures.** Berkeley: University of California Press, 1973.
— Whiteley, W. **Swahili The Rise of a National Language.** London 1969.

# محتويات الكتاب